المركز القومى للترجمة



المشروع القومى للترجمة



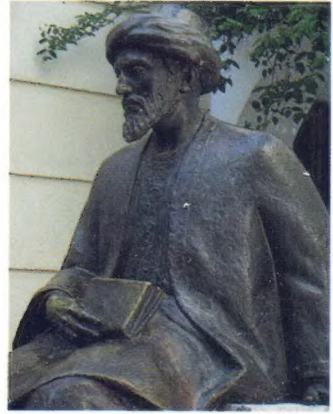
موسى بن ميمون

عقول عظيمة

تمار رودافسكي

ترجمة: د.جمال الرفاعي

2095



لايخلو تاريخ أية حضارة من المبادلات الأدبية والتى تعد نتيجة طبيعية وحتمية لتواصل الحضارات فيما بينها خاصة وأن الحضارة لاتنشأ بمعزل عن سائر الحضارات الأخرى.

وعند النظر إلى تاريخ الفكر اليهودي في ظل الخلافة العربية الإسلامية نجد أنه كان لاحتكاك اليهود بالعرب أعظم الاثر في ارتياد الثقافة اليهودية لآفاق معرفية حداثية شديدة التباين عن نتاجها الثقافي التقليدي.

وعند النظر إلى عالم بن ميمون نجد أنه بالرغم من تبوأه لمنصب رئيس الطائفة اليهودية في مصر واشتغاله بتفسير كثير من النصوص اليهودية المقدسة إلا أن عقليته كانت عقلية عربية إسلامية خالصة حيث إن نتاجه الفلسفي والديني سواءً الذي كتبه باللغة العربية أو باللغة العبرية يتطرق إلى قضايا الذات والصفات الالهية ،وخلق الكون والإنسان، والنفس البشريه والجبر والاختيار ، والبعث والخلود والسعادة الإنسانية، تلك القضايا التي كانت تمثل في مجملها محاور الفلسفة العربية الإسلامية. ويعد كتاب موسى بن ميمون لمؤلفته "تامار رودافسكى" محاولة لإظهار فضل الثقافة العربية الإسلامية على فلسفة وفكر موسى بن مميون ، فلا يخلو فصل من فصول هذا العمل من الإشارة إلى أن فلسفته تعد تلخيصاً أمينا ودقيقاً لما أنتجه العقل العربي في العصور الوسطى.

ISBN 978-977-718-045-0

9 789777 180450

موسى بن ميمون

المركز القومى للترجمة

تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف : جابر عصفور

إشراف : فيصل يونس

- العدد : 2095

- موسى بن ميمون

- تمار رودافسكي

- جمال الرفاعي

- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب :

MAIMONIDES

By: T.M. Rudavsky

المركز القومى للترجمة

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة . ت ، ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس ، ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

آفاق للنشر والتوزيع

٧٥ ش القصر العيني - أمام دار الحكمة - القاهرة - جمهورية مصر العربية - ت : ٢٧٩٥٣٨١١ فاكس: ٢٧٩٥٤٦٣٣

75 QASR – ALAINI ST., in Front of Dar Al-Hekma, - CAIRO – EGYPT

Tel: +202-2795-3811 Fax: 00202-2795-4633

E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

موسى بن ميمون

تاليف: تمار رودافسكي

ترجمة: جمال الرفاعي





2013

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

رودافسكي، تمار.

موسى بن ميمون: تأليف : تمار رودافسكي. ؛ ترجمة: جمال الرفاعي،

ط١ المركز القومي للترجمة - ٢٠١٣

٢٩٦ ص، ٢٤ سم.

١ - الفلاسفة اليهود

٢ - موسى بن ميمون، موسى بن ميمون بن يوسف بن إسحاق (١١٣٥ - ١٢٠٤)

أ - الرفاعي ، جمال (مترجم)

ب- العنوان

رقم الإيداع ١٦٢٢١ / ٢٠١٢

الترقيم الدولي 0 - 045 - 718 - 977 - 978

طبع بدار آفاق للنشر والتوزيع

التصحيح اللغوي : محمد المصري

الإشراف الفني : حسن كامل

المحتويات

تقديم.. 7

مقدمة 11

الفصل الأول: موسى بن ميمون.حياته وأعماله 21

الفصل الثاني: اللغة والمنطق وفن البرهان 45

الفصل الثالث: ما يمكن قوله عن الرب 67

الفصل الرابع: الكون الفلسفي 97

الفصل الخامس: الأنثروبولوجيا الفلسفية 127

الفصل السادس: الطبيعة والظواهر الخارقة:

النبوءة والمعجزات والمشيئة الإلهية........ 159

الفصل السابع: اللاهوت الفلسفي:

الرعاية الإلهية والحرية الإنسانية والعدالة الإلهية 193

الفصل الثامن: الأخلاق والسياسة والشريعة 225

الفصل التاسع: السعادة الإنسانية........ 255

المراجع.. 273

تقديم

تحتل دراسة المبادلات الأدبية والفكرية بين الحضارات مكانة مهمة لدى دارسي الحضارة، ويرى هؤلاء الدارسون أنه لايكاد يخلو تاريخ أية حضارة أو جماعة من أثر لهذه المبادلات، وأن هذه المبادلات تعد نتيجة طبيعية وحتمية لتواصل الحضارات فيما بينها، خاصة وأن الحضارة لا تنشأ بمعزل عن سائر الحضارات الأخرى.

وقد يكون تاريخ الفكر اليهودي في الأندلس خير دليل على تواصل الثقافات فيما بينها؛ إذ تأثرت الثقافة اليهودية في ظل الخلافة العربية الإسلامية بالأندلس بكل فنون الأدب العربي وبالفلسفة العربية الإسلامية. وعند النظر إلى تاريخ الفكر اليهودي في ظل الخلافة العربية الإسلامية نجد أنه كان لاحتكاك اليهود بالعرب أعظم الأثر في ارتياد الثقافة اليهودية لآفاق معرفية حداثية شديدة التباين عن نتاجها الثقافي التقليدي الذي كان مقصورًا على تلك الأدبيات التي اعتنت في المقام الأول بتفسير العهد القديم والتلمود ونظم الأشعار والابتهالات الدينية.

ولم يكن هذا التأثير مقصورًا على استعارة أشكال أدبية بعينها، وإنما شمل التأثر بكل المذاهب الفكرية العربية الإسلامية، وعند النظر إلى الفلسفة اليهودية فقد تأثر كل فلاسفة اليهود على انتماءاتهم المختلفة بكل ما أبدعه العقل العربي في مجال الفلسفة، فتأثر سعديا جاؤون (٨٨٢-٩٤٢م) وشلومو بن جبيرول (١٠٢٦-١٠٥٠)، ويهودا هاليفي (١٠٨٥-١١٤١) وموسى بن ميمون (١١٣٠-١٢٠٤) بكل اتجاهات الفلسفة العربية الإسلامية.

وفي حقيقة الأمر فقد كان تأثر الفلسفة اليهودية بالفلسفة العربية شاملا إلى الدرجة التي يروق فيها لبعض الباحثين الغربيين إطلاق تعبير الفلسفة المتأسلمة Islamicate على كل ما أنتجه اليهود في المجال الفلسفي.

وقد حظى الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون باهتمام الباحثين عبر كل العصور، فرأى الشيخ مصطفى عبد الرازق - أستاذ الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية - أنه ليس من الممكن التعامل مع ابن ميمون بوصفه يهوديًا، فيقول: « إنني ممن يجعلون ابن

ميمون من فلاسفة الإسلام، وقد قلت في كلمة ألقيتها في حفلة أبن ميمون بدار الأوبرا في أول أبريل سنة ١٩٣٥ ما نصه : « أبو عمران موسى بن ميمون فيلسوف من فلاسفة الإسلام، فإن المشتغلين في ظل الإسلام بذلك اللون الخاص من ألوان البحث النظرى مسلمين وغير مسلمين يسمون منذ أزمان فلاسفة الإسلام.

وتسمى فلسفتهم فلسفة إسلامية بمعنى أنها نبتت في بلاد الإسلام وفى ظل دولته، وتميزت ببعض الخصائص من غير نظر إلى دين أصحابها ولا جنسهم ولا لغتهم ويقول الشهرستانى في كتاب «الملل و النحل» :

(المتأخرون من فلاسفة الإسلام مثل يعقوب بن إسحاق الكندى وحنين بن إسحاق... إلخ)

وإذا كان حنين بن إسحاق المسيحى من فلاسفة الإسلام فإنه لا وجه للتفرقة بينه وبين موسى بن ميمون الإسرائيلي.

وابن ميمون من فلاسفة العرب على رأي من يسمي الفلسفة الإسلامية فلسفة عربية نسبة إلى العرب، بمعنى اصطلاحي يشمل جميع الأمم والشعوب الساكنين في الممالك الإسلامية المستخدمين للغة العربية في أكثر تآليفهم العلمية؛ لتشاركهم في لغة كتب العلم.

ويكشف ما ذكره الشيخ مصطفى عبد الرازق أنه تبنى رؤية كاشفة لعقلية ابن ميمون استطاع من خلالها فهم القوانين المعرفية الحاكمة لمجمل نتاجه الفلسفي وإدراك كل ما اعتمل في عقل هذا الفيلسوف. وعند النظر إلى عالم ابن ميمون نجد أنه على الرغم من تبوئه لمنصب رئيس الطائفة اليهودية في مصر، واشتغاله بتفسير كثير من النصوص اليهودية المقدسة فإن عقليته كانت عقلية عربية إسلامية خالصة، حيث إن نتاجه الفلسفي والديني سواءً الذي كتبه باللغة العربية أو باللغة العبرية يتطرق إلى قضايا الذات والصفات الإلهية، وخلق الكون والإنسان، والنفس البشرية والجبر والاختيار، والبعث والخلود والسعادة الإنسانية، تلك القضايا التي كانت تمثل في مجملها محاور الفلسفة العربية الإسلامية.

وتناول ابن ميمون مجمل هذه القضايا في أعماله على نحو شديد التأثر بالفارابي، ومن هنا فإنه كثيرا ما يوصف بأنه التلميذ الأمين لفلسفة الفارابي، ويستدل الباحثون على

هذا التأثر بأحد خطاباته التي بعثها إلى مترجمه، والتي جاء بها : «لا تدع كتب المنطق تشغلك كثيرا سوى تلك التي ألفها أبو نصر الفارابي، إن كل ما ألفه الفارابي يتسم بقدر كبير من الحكمة، وإن أفكاره تساعد المرء على فهم الحقائق، وإن الشك لا يرقى إلى حكمته».

وكان للكشف عن هذا الخطاب الذي بعثه ابن ميمون إلى مترجمه، والذي أعلى فيه من شأن الفارابي أعظم الأثر في قيام كثير من الباحثين بالكشف عن مدى تأثره بكل ما أنتجه الفارابي، فذهب الباحث «هيربيرت ديفيدسون» (Herbert Davidson) إلى أن ابن ميمون اقتبس فقرات مطولة من كتابي «فصول المدني» و«آراء أهل المدينة الفاضلة» للفارابي في تفسيره لأحد النصوص اليهودية المقدسة، وذهب عدد آخر من الباحثين إلى أن مقال موسى بن ميمون عن المنطق يعد تلخيصا لأعمال الفارابي في المنطق.

ويعد كتاب «دلالة الحائرين» العمل الفلسفي الأهم لموسى بن ميمون، وحظى هذا الكتاب باهتمام الباحثين عبرالعصور الذين عكفوا على التنقيب عن المصادر الفلسفية المختلفة التي استقى منها ابن ميمون معارفه الفلسفية. وكشف الباحث «شلومو بينيس» (Shlomo Pines) في إحدى دراساته عن مدى تأثر ابن ميمون بالفارابي وابن سينا، والغزالي وابن رشد.

أما كتاب «موسى بن ميمون» الذي أعدته الباحثة تمار رودافسكي «والذي نقوم بنقله إلى العربية فيعد محاولة لإظهار فضل الثقافة العربية الإسلامية على فلسفة موسى ابن ميمون وفكره ، فلا يخلو فصل من فصول هذا العمل من الإشارة إلى أن فلسفته تعد تلخيصًا أمينا ودقيقًا لما أنتجه العقل العربي في العصور الوسطى.

وفي الختام يجب أن نؤكد أن أعمال موسى بن ميمون الفلسفية تعد نموذجًا لتفاعل العقلانية اليهودية مع العقلانية الإسلامية بذات الفترة في مواجهة الفهم الغيبي والسلفي للنصوص المقدسة، ومن هنا فإن ترجمة هذا الكتاب عن موسى بن ميمون تهدف إلى تعريف القارئ العربي بفصل من فصول التسامح التي سادت بين الثقافتين اليهودية والعربية عبر العصور.

جمال أحمد الرفاعي

١-٧-٢٠١١

مقدمة

كان موسى بن ميمون يحظى قبل وفاته في عام ١٢٠٤م بشهرة واسعة بوصفه واحدًا من أهم مفكري اليهود في كل العصور. وكان لتصنيف ابن ميمون للتلمود فضلا عن تفاسيره العديدة لكثير من الأعمال الشرعية ناهيك عن إسهامه الفلسفي أعظم الأثر في شغله لمكانة عظيمة في الفكر اليهودي حتى يومنا هذا. ولقب ابن ميمون بعد وفاته بمسمى «النسر الأعظم» نسبة إلى الفقرة الثالثة من الإصحاح السابع عشر من سفر حزقيال، ولا يشير هذا المسمى إلى تأثيره العظيم وتاريخه المتنوع بقدر ما يشير إلى تأثيره البالغ في كل الأجيال التي تلته في تاريخ الفكر اليهودي.

وقام الباحثون عبر قرون طوال بشرح أعمال ابن ميمون، متسائلين عن نواياه، وحقيقة فهمه لليهودية، غير أن الأمر الذي لا خلاف عليه هو أنه كان من أهم فقهاء اليهود، حيث كرس نتاجه إلى إعادة تشكيل الشريعة اليهودية، ومن هنا ما زالت أعماله تدرس في أوساط الدوائر اليهودية الأورثوذوكسية بوصفه دارسًا للشريعة.

ولنا أن نتساءل إلى أي حد يمكن التعامل مع ابن ميمون بوصفه فيلسوفا، وهل تعد أعماله الرئيسية المتمثلة في «كتاب المعرفة» و«دلالة الحائرين» أعمالا فلسفية أم أنها أعمال خاصة بالشريعة اليهودية أم أنها تخص المجالين؟ وقبل الإجابة عن هذه التساؤلات يجب أن نتذكر أن ابن ميمون أشار أكثر من مرة إلى أن كتاب «دلالة الحائرين» عمل متعلق بالدين. أما إذا كنا نعني بالفلسفة (وعلى ضوء فهم ابن ميمون للفلسفة) البحث المنهجي في العلم الطبيعي والأجرام السماوية والعلم الإلهي فإنه لا يمكن اعتبار دلالة الحائرين أو كتاب المعرفة عملا فلسفيا، حيث إن هذين العملين يفتقران إلى منهجية محددة المعالم، ومن المعروف أن الباحث «ليو شتراوس» ذهب في مقدمته لدلالة الحائرين إلى أن هذا العمل ليس عملا فلسفيا.

ومع هذا فقد فهم باحثون آخرون الفلسفة على نحو أرحب، ورأوا أنه ما دام أن كتاب دلالة الحائرين (وأعمال أخرى أيضا) تهتم ببحث التوتر القائم بين الإيمان والعقل، فإن هذا العمل يعد عملا فلسفيا. وقد سبق لي أن تناولت قضية الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى مع الباحث « ستيفين نادلر » في أحد الأعمال، وذهبنا إلى أن التعرف على ماهية أي عمل فلسفي يهودي يستلزم النظر في هدف العمل محل البحث. ومن هنا فبينما تنطوي بعض النصوص على عدد من القضايا الفلسفية، فإن هدفها الرئيسي ليس فلسفيا بقدر ما هو ديني؛ حيث ينصب اهتمامها على الإيمان والطاعة أكثر من اهتمامها بالحقيقة، ومن هنا فإن هذه الأعمال ليست فلسفية. وذهبنا أيضًا إلى أن الفيلسوف اليهودي شخص يهتم عند اشتغاله بالفلسفة وبمحاورة بعض مكونات الفكر اليهودي على نحو فلسفي؛ أي أنه يعمل على إضفاء طابع فلسفي على التقاليد اليهودية. (Nadler&Rudavsky2008.1-4)

وأعتقد على ضوء هذين المعيارين أن ابن ميمون اعتبر ذاته منشغلا بالحوار الفلسفي، وسنرى أنه كان قارئا انتقائيا؛ حيث لم يعتمد على تقاليده اليهودية فقط، وإنما اعتمد على الفلاسفة اليونان والمسلمين على حد سواء. وكان من بين الفلاسفة اليونان الذين أثروا عليه كل من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وقدامى الشراح اليونان، وكان من بين الفلاسفة المسلمين الذين تأثر بهم كل من الفارابي وابن سينا وابن باجه وعلماء الكلام المسلمين[1] وكان للطبيب اليوناني القديم جالينوس أعظم الأثر في مؤلفات ابن ميمون الطبية والفلسفية. وكما لاحظ الباحث «بينيس» وآخرون فإنه من الوارد أن يكون ابن ميمون قد طالع أعمال عدد من الفلاسفة اليهود على الرغم من أنه لا يميل إلى الاقتباس منهم صراحة أو ذكر أسمائهم.

إن السمة المميزة لعدد كبير من مفكري اليونان والمسلمين تتمثل في تبنيهم لشكل الجبرية الطبيعية الذي أعني به أن العالم يحكمه قانون طبيعي ويظهر نظاما عقلانيا، وقد ورث ابن ميمون رؤيته الخاصة بالكون من المصادر الأرسطية وتلك الخاصة بالأفلاطونية المحدثة، والتي وفقا لها فإنه يمكن تفسير مجمل ظواهر الطبيعة دون التفكير في تدخل عوامل من خارجها. وعلى ذات النحو فإن كل الأفعال والأحوال بما فيها اختيارات البشر يمكن تفسيرها على نحو طبيعي مما يؤدي إلى تبني صورة حتمية للواقع. ومن

الممكن أن يتم الإعراب عن الحتمية الطبيعية على أكثر من نحو مثل الحتمية المنطقية، ومثل الحتمية التنجيمية التي وفقا لها فإن الأجرام السماوية تحدد مسار الأحداث بالعالم الأرضي، ومثل الحتمية النفسية البدنية، والتي وفقا لها فإن البشر يولدون بخصائص بدنية ونفسية تحدد أفعالهم وسلوكياتهم، ومثل الحتمية اللاهوتية التي وفقا لها فإن الرب يأمر الكون على نحو يجعل أحوالا بعينها تحدث، ومثل مفاهيم علم الكلام الخاصة بالمشيئة الإلهية والعلة، والتي وفقا لها فإن الرب هو العلة المباشرة لكل ما يحدث في العالم الأرضي. وقد وضع موسى بن ميمون كل هذه الأشكال الجبرية في اعتباره، فبحث دلالاتها بالنسبة لأفعال البشر وعلاقاتها بنظريات الثواب والعقاب، والمسئولية الأخلاقية، والتفاعل بين الرب والعالم.

وسأثبت عبر صفحات هذا الكتاب أن ابن ميمون حاول توفيق هذه الصورة الطبيعية مع رؤية التوراة والتقاليد اليهودية التي تؤمن بوجود قوى خارقة للطبيعة؛ مؤكدةً على المشيئة الإلهية والمعجزات والوحي. وذهب الباحث «كيلنير» إلى أن ابن ميمون ازدرى بل واحتقر الرؤية التي تعلي من شأن العناصر الخارقة للطبيعة (الواردة على سبيل المثال في بعض المصادر اليهودية مثل كتابي «سيفر هايتسيراه» و«شيعور كوماه المغرقين في الفكر الغيبي» التي تكتظ بأوصاف حسية كثيرة للرب، والتي تروج للإيمان بالتنجيم والسحر والممارسات السحرية مثل استخدام التعاويذ والرقى. وقد رأى ابن ميمون أن أصول هذه المعتقدات الخرافية تكمن في إيمان البعض بوجود قوى سرية خارقة (مثل الملائكة والجن)، غير أنه رأى أن مثل هذه المعتقدات تقلل من الفهم الفلسفي المناسب للرب والعالم[٢].

وسنعمل عبر صفحات هذا العمل على تقييم مدى نجاح محاولة ابن ميمون في استبدال فهم القوى الخارقة للطبيعة بفهم طبيعي للعالم، وسنرى أنه على الرغم من أنه حاول مواجهة الخوارق واستبدالها بتفاسير طبيعية لظواهر مثل المعجزات والنبوة والخلق فإن محاولاته لم تكلل بالنجاح كلية.

وتسعى هذه الدراسة إلى إثبات أن ابن ميمون كان فيلسوفا يهوديا على أكثر من نحو، وأنه انشغل إلى حد كبير بالتحليل الجدلي للقضايا والمعتقدات اليهودية، ومن هنا اعتمد على القراءة الانتقائية للأعمال الفلسفية. وقد سعى ابن ميمون إلى التوفيق بين

الفكر اليهودي التقليدي ومناهج التفكير «الحديثة» التي مثلها أرسطو وأتباع الأفلاطونية المحدثة والفلاسفة المسلمين من أجل التأكيد على عقلانية الديانة اليهودية.

وتسلم هذه الدراسة برؤية الباحث «يوئيل كريمير» التي مفادها أن ابن ميمون كان «فيلسوفًا باحثًا» (Kraemer2008b,2)؛ حيث قد استوعب مثل سقراط الأفكار الفلسفية من مصادر عدة، ولم يخش الاعتراف بهذا الأمر عند إحساسه بالحيرة أو عند عجزه عن التوصل إلى إجابة قاطعة لمشكلة ما. ووفقا لهذا النهج الخاص بسقراط فإن الاعتراف بالجهل يمثل قدرا كبيرا من الحكمة. وفي الوقت الذي قد يقدم فيه بعض النقاد على توجيه سهام النقد بقسوة إلى محاولات ابن ميمون الفلسفية بوصفها محاولات ثانوية فسأسعى إلى إثبات أن محاولات توفيق اليهودية والفلسفة تمثل جهدا فلسفيا أصيلا.

ويقدم الفصل الأول من هذا العمل سيرة فكرية لموسى بن ميمون، وقد صدرت عدة سير مميزة لابن ميمون خلال السنوات الأخيرة، وسأعتمد عليها إلى حد كبير للتعرف على حياته[٣]، وسأناقش بإيجاز بعضا من المؤثرات الفكرية الرئيسية التي استقى منها ابن ميمون معارفه، وسأسلط الضوء على مدى تأثره بأرسطو والفارابي وعلماء الكلام. وسأتطرق في هذا الفصل أيضا إلى تلقي أعمال ابن ميمون الفلسفية من قبل اليهود وأتباع المذهب المسيحي السكولاستي. ويكشف هذا الفصل أيضا أنه في الوقت الذي أضحى فيه تصنيف ابن ميمون للشريعة اليهودية أمرا معترفا به في عالم الشريعة اليهودية، فإن أعماله الفلسفية كانت محل خلاف كبير وأسفرت عن تقلبات كثيرة في أوساط السلطات الربانية اليهودية، فقد حرمت أعمال ابن ميمون في القرن الثالث عشر، بل وتمكن عدد من حاخامات اليهود من إقناع محاكم التفتيش بحرق أجزاء من كتاب «دلالة الحائرين». وقد تعلق هذا الجدل إلى حد ما بعرض ابن ميمون لبعض من عقائده الفلسفية «السرية» في دلالة الحائرين التي شكلت تهديدا لبعض المرجعيات اليهودية.

ويستكشف الفصل الثاني من هذا العمل وعلى نحو مفصل النصائح التي يقدمها ابن ميمون إلى القارئ في مقدمته من كتاب «دلالة الحائرين»، وسنؤكد على تعدد معاني هذا العمل. ويذكر ابن ميمون في هذا العمل (وغيره من الأعمال) وعلى أكثر من نحو أن أعماله كتبت لكل من يتلقاها، ومثلما تتحدث التوراة بلغة البشر لعرض مختلف الرؤى، فإنه يتبنى أشكالا مختلفة من الخطاب لينقل أفكاره إلى القراء على اختلاف مستوياتهم.

وقد أدرك ابن ميمون أنه ليس بوسع كل القراء فهم كل ما يقول، ومن هنا بسط معتقداته على نحو محكم يشوبه بعض التناقض لإخفاء عقائده الباطنية أو السرية. وأؤكد أنه من الواجب أن نظل متنبهين لنصوص ابن ميمون وروافدها وشراحها سواء في العصور الوسطى أو الحديثة.

وتتمثل إحدى الفرضيات الرئيسية الحاكمة لهذه الدراسة في أن تراث ابن ميمون لا يمكن أن ينفصل عن الرؤى النصية التي قدمها الباحثون الذين انشغلوا بالكشف عن مقاصده، ومن هنا فإن تحليل أعمال ابن ميمون الفلسفية يتحول إلى ضرب من التدريب على آليات التأويل وعلى التحليل النقدي. ومن هنا فإن الفصل الثاني من هذه الدراسة يثبت أن الفيلسوف سبينوزا يعد وريثا لمذهب ابن ميمون في التفسير الطبيعي، حيث إنه سار على دربه في تقديمه لتفاسير طبيعية للتوراة، غير أنه رفض وعلى نحو لا يخلو من سخرية الخطوط العامة التي أقرها ابن ميمون.

وسأبحث بدءا من الفصل الثالث وحتى الفصل التاسع من هذا العمل القضايا الفلسفية المهمة في نتاج ابن ميمون. وعلى الرغم من أن كتاب دلالة الحائرين سيشغل مساحة كبيرة من الاهتمام لكونه العمل الفلسفي الأهم فإننا سنتطرق إلى أعماله التشريعية حينما تكون مناسبة لمناقشاتنا الفلسفية. وسنستهل البحث بمفهوم ابن ميمون للرب ثم سننتقل إلى فهمه الفلسفي للكون والإنسان، وسنركز بدءًا من الفصل الثالث وحتى الخامس على العلاقة بين الرب والعالم والبشر. وسنبحث أولا طبيعة الرب وأدلة وجوده وإمكانية معرفته، ثم سنبحث تأثير الرب في العالم وعدم حسية أرواح البشر وخلودها. وسأثبت أن ما يجمع هذه الفصول يتمثل في سعي ابن ميمون لحل إشكالية مادية الكون والفروق الأصيلة السائدة بين المادة وحالة اللا مادة. إن كثيرا مما يقوله ابن ميمون عن الرب وعلاقته بالعالم يعكس حالة من عدم الاستقرار في رؤيته للمادة في حد ذاتها كعنصر حاكم للواقع المحسوس.

وسأبحث في الفصلين السادس والسابع من هذا العمل مسألتي النبوءة والعناية الإلهية، وترتبط هاتان المسألتان بعلاقة الرب بالبشر واعتنائه بهم، ومن هنا سيتناول الفصل السادس قضايا مثل طبيعة النبوءة، وإذا ما كانت تعد حدثا طبيعيا أم خارقا للطبيعة وطبيعة المعجزات. ويدرس هذا الفصل جهود ابن ميمون في تحقيق الوفاق بين

المفاهيم الطبيعية والخارقة للواقع.

أما الفصل السابع فيبحث مجموعة من القضايا المندرجة تحت مسمى اللاهوت الفلسفي والمتعلقة باعتناء الرب بالبشر، ويرتبط هذا الفصل بمسألة أنه إذا سلمنا بوجود الشر والمعاناة في الكون فكيف يمكننا تفسير اعتناء الرب بالبشر وكيف يمكن تفسير حرية الإرادة على ضوء العلم الإلهي؟ وسأسعى إلى إثبات أن ابن ميمون يطرح عند تعامله مع هذه القضايا رؤيته الخاصة بالمفهوم الطبيعي للواقع، والتي لا تترك سوى مساحة ضئيلة لحرية الاختيار.

ونختتم الدراسة بالتطرق إلى نظرية ابن ميمون للأخلاق والسياسة، فسأبحث في الفصل الثامن رؤى ابن ميمون الأخلاقية، كما سأتطرق إلى مدى توافق هذه الرؤى مع نظرية أرسطو الخاصة بالوسطية، وسأبحث كذلك مفهوم ابن ميمون لما يسمى في الفكر اليهودي بـ«مبررات الوصايا»، والتي يقصد بها أن لكل الوصايا في الشريعة اليهودية أساسا عقلانيا. وسنعود في الفصل التاسع إلى القضايا الواردة في الفصل الثالث والخاصة بحدود المعرفة البشرية وقدرة البشر على معرفة الرب. ويخبرنا ابن ميمون في الفصول الأخيرة من كتاب دلالة الحائرين أن الكمال الحقيقي والسعادة الكلية تكمن في معرفة الرب، ولكن هل من الممكن تحقيق هذه المعرفة أم أن ابن ميمون يتشكك في معرفة الأمور الإلهية؟ وبينما يبدو أن الفصل الأول والأخير من دلالة الحائرين أي الفصل الأول من الجزء الأول والفصل الرابع والخمسين من الجزء الثالث من هذا العمل يذهبان إلى أنه من الممكن أن نتغلب على طبائعنا المادية الأصيلة فإن فصولا أخرى من هذا العمل أكدت على استحالة تجاوز حاجز المادة. ولنا أن نتساءل هل ينطبق هذا الأمر على الوصايا؟ وهل هي ضرورية فقط لطبيعتنا الحسية وهل من يتجاوز طبيعته المادية ليس في حاجة إلى وصايا؟[٤]

وتثبت هذه الدراسة أيضا أن تأملات ابن ميمون في الشريعة اليهودية والوصايا تعكس صراعا بين الرؤية القائمة على الطبيعة وبين الرؤية التي تعلي من شأن الأمور الخارقة للطبيعة. ونظرا لأن ابن ميمون كان منشغلا بدراسة الشريعة اليهودية، فقد سعى إلى إيجاد مكانة للشريعة اليهودية في داخل الرؤية الكونية للبشرية التي أكدت على سمو المعرفة على حساب الممارسات الدينية. ومن هنا تهتم هذه الدراسة ببحث إلى أي

مدى نجح ابن ميمون في توفيق الجوانب النظرية والعملية، أي في التوفيق بين الاكتمال الفكري والأخلاقي من جهة وبين الفلسفة والدين من جهة أخرى.

ويجب أن نتنبه قبل الختام إلى أمرين وهما أني حاولت أن أقدم فلسفة ابن ميمون على نحو قابل للفهم للقارئ الذي ليست لديه سوى خلفية ضئيلة بالفلسفة اليهودية أو بفلسفة العصور الوسطى. ونظرا لاعتماد ابن ميمون على التقاليد الفلسفية اليونانية والإسلامية فإننا سنشير إلى بعض القضايا التاريخية المرتبطة بهذه التقاليد، ولهذا سنعمل على تقديم الحد الأدنى الضروري من الوسائل لفهم محاورات ابن ميمون سواء مع من سبقوه أو معاصريه. أما القراء الذين يهتمون بالاستفاضة في هذه المناقشات فقد قدمت لهم في نهاية كل فصل مجموعة من المراجع الثانوية وثبتا ببليوجرافيا بالمقالات الأكاديمية الحديثة التي تناولت بعضا من القضايا الفلسفية التي تم التطرق إليها في هذا العمل. وليس هناك ما يدعو بالطبع لقول إن الأدبيات الثانوية التي تناولت ابن ميمون ضخمة للغاية. ونظرا لأني لا أقوى على تقديم ببليوجرافيا كاملة في هذا العرض المختصر فيمكن للقراء التوجه إلى الببليوجرافيا الكاملة المتاحة على الشبكة الدولية للمعلومات والتي أعدها «كريمر»، والتي تشمل قائمة شاملة بالمواد الأكاديمية الحديثة[٥]

أما الأمر الثاني الذي يجب أن نتنبه إليه فيتعلق بالأسلوب، فبينما اهتم كباحثة كثيرًا باستخدام لغة خالية من الجنوسة، فقد وجدت صعوبة بالغة في تجنب استخدام ضمائر الذكورة في التعامل مع أعمال موسى بن ميمون الذي يستخدم في سياق حديثه عن الرب والبشر مفردات «ذكورية»، ومن هنا على القارئ أن يتفهم هذه الإشارات في سياق الواقع التاريخي والحضاري للقرن الثاني عشر. وحتى يتم استبدال لغة موسى بن ميمون بمفردات محايدة فإن هذا الأمر قد يخالف إيقاع كلماته، ومن هنا تمسكت بأسلوبه.

وفي الختام أود أن أتوجه بالشكر أولا إلى البرفيسور ستفن نادلر محرر هذه السلسلة الذي عرض علي هذا المشروع منذ بضع سنوات، وإني مدينة بالشكر إليه، كما أتوجه بالشكر إلى جيف دين محرر الفلسفة في دار نشر ويليبلاك الذي أقدر كثيرًا صبره على ضوء تأخري في إعداد المخطوط للنشر، ومركز ميلتون للدراسات اليهودية بجامعة «أوهايو ستيت» الذي وفر الدعم للبحث. وأتوجه بالشكر إلى كثير من طلابي في جامعة أوهايو ستيت وفي المنطقة المحيطة بي، والذين أجبروني على توضيح كثير من أفكاري.

عند تدريس ابن ميمون، ولا يكفيهم الكثير من الشكر. وأتوجه بالشكر إلى ناثانيئيل الذي شجعني دائما على الكتابة بوضوح ومثابرة، وآمل أن أكون قد نجحت في مهمتي، والشكر أيضا إلى ريتشارد وميريام اللذين قرآ المخطوط باهتمام بالغ، ومدينة بالشكر لاستعدادهما في التعامل مع تفاصيل نصوص ابن ميمون. إنهما قرائي المثاليين وهذا الكتاب مهدى إليهما.

الهوامش

(١) انظر الفصل الأول.

(٢) انظر (2006) Kellner للتعرف على وجهة النظر القائلة إن أعمال ابن ميمون الفلسفية موجهة ضد مؤثرات «القبالاه» على المعتقدات اليهودية. وقد أشار «كيلنير» إلى أنه من سخرية القدر أن أعمال ابن ميمون العقلانية حظيت فيما بعد بشهرة واسعة في أوساط أتباع مذهب القبالاه.

(٣) انظر على سبيل المثال (2005)Davidson و (2008a)Kraemer

(٤) انظر Guide 3.8.3.9.3.22 ولمناقشة هذه النقطة انظر Shatz(1990)

(٥) للتعرف على مزيد من الأعمال عن ابن ميمون انظر: www.doubleday.com/2008/11

اختصارات خاصة بعناوين الكتب

الاختصار	اسم الكتاب
BK	Mishneh Torah: Book of Knowledge.trans.Moses Hyamson(Jerusalem:Boys Town Publishers 1962)
CT	Character Traits.in Raymond L.Weiss with Charles Butterworth(eds.andtrans)EthicalWritingsofMaimonides(New York :Dover,1975)pp27-58
EC	Eight Chapters(Introduction to Commentary on Mishnah Avot).inRaymond L.Weiss with Charles Butterworth(eds. And trans.) Ethical Writings of Maimonides(New York :Dover,1975),pp60-104
ER	Essay on Resurrection , in Abraham Halkin(trans.)Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership(Philadelphia: JewishPublication Society,1985)pp.209-33
EY	Epistle to Yemen.ed.and trans.byAbraham Halkin and David Hartmann (Philadelphia: JewishPublication Society.1985)pp91-131
GP	Guide of the Perplexed(Arabic Dalalat al-hairin,Hebrew Moreh Nevukhim).trans.by Shlomo Pines,2vols.(Chicago:University of Chicago Press,1963),HebrewTranslkation by Michael Schwartz,2Vols.(Ramat Aviv: Tel Aviv University Press2002).
HYT	Hilkhot Yesodei ha-Torah. in Moses Hyamson(trans). Mishneh Torah: The Book of Knowledge by Maimonides(Jerusalem : Boys Town Publishewrs.1962).
KW	Kings and War. in Isadore Twersky(ed).A Maimonides Reader(NewYork: Behrman House,1972)
L	Letters and Essays of MosesMaimonides(Igerto harambam).2 Vols..ed.and trans. byI.shailat.(Maaleh Adumim.1987)Hebrew and Arabic) English translation byL.Stitskin(New York: Yeshiva University Press .1977)
LA	Letter on Astrology . in Isadore Twersky(ed) A Maimonides Reader (NewYork: Behrman House,2000,pp463-73

MA	Medical Aphorisms of Moses Maimonides.ed. And trans.by FredRosner and Suessman Muntner (New York: Yeshiva University Press. 1970-1) Pirkei Moshe Birfuah.ed. By S. Muntner(Jerusalem : MossadHarav Kook 1987) ed. And trans.by FredRosner(Haifa: The Maimonides Research Institute.1989).Medical Aphorisms: Treatises1-5(Kitab al-Fusul fi al --tibb)ed. And trans. By Gerrit Bos (Provo. UT: Brigham Young University 2004)
MT	Mishneh Torah: Book of Knowledge,trans.Moses Hyamson(Jerusalem:Boys Town Publishers 1962)
PH	Commentary on the Mishnah : Introduction to Helek : Sanhedrin, Chapter Ten. in Isadore Twersky(ed.). A Maimonides Reader (New York : Behrman House. 1972) pp.387-400
R	Repentance. Mishneh Torah: Book of Knowledge.trans. Moses Hyamson(Jerusalem:Boys Town Publishers 1962)
Tl	Treatise on the Art of Logic .ed. Andtrans: by Israel Efros. Proceedings of the AmericanAcademy ofJewish Research (1938)8:1-65(EnglishSect.)8:1-136(HebrewSect) « MaimonidesArabic Treatise on Logic» . Proceedings of the Arabic Academy ofJewish Researcch (1966)34:155-60(English Sect),34:1-42(Arabic Sect)
Fusul	Al-Farabi:Fusul al-Madani: Aphorisms of the Statesman. ed. And trans.byD.M.Dunlop(Cambridge: Cambridge University Press,1961).

الفصل الأول

موسى بن ميمون

حياته وأعماله

على خلاف غالبية الفلاسفة اليهود الذين لا نعرف عنهم سوى النزر اليسير فإن موسى ابن ميمون زوّد الأجيال التي تلته بمعلومات كثيرة عن ذاته سواء في رسائله أو وثائقه التي تم الاحتفاظ بالكثير منها في وثائق الجنيزاه القاهرية، والتي اكتشفت خلال القرن الماضي في معبد ابن عزرا بالفسطاط. وتمكن الباحثون عبر قصاصات هذه النصوص من إعادة بناء بعض التفاصيل المتعلقة بحياة موسى بن ميمون، الذي عرف بأسماء عدة فاسمه العبري موشيه بن ميمون، كما عرف في صيغته اللاتينية باسم «مايمونيدز»، وعرف اختصارا في العبرية باسم «رامبام» هذا الاختصار الذي يعني الحاخام موسى بن ميمون. أما اسمه العربي فهو الرئيس أبو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله القرطبي الأندلسي الإسرائيلي، وعرف أيضا باسم المعلم وبالطبع باسم النسر العظيم.

وأقدم في هذا الفصل عرضا مختصرا لحياة موسى بن ميمون الفكرية على خلفية الحياة التي سادت خلال القرن الثاني عشر في إسبانيا وشمال إفريقيا. وقدمت الدراسات الحديثة التي أعدها الباحثان «كريمر» و«ديفيدسون» معلومات مفصلة عن حياة موسى ابن ميمون، واعتمدت هذه الدراسات على وثائق الجنيزاه والخطابات والملاحظات المقدمة من قبل معاصريه من المفكرين، والتعليقات التي وضعها ابن ميمون بنفسه[1]. وسنبحث أيضا باختصار شديد المؤثرات الفلسفية المهمة التي تعرض لها موسى بن ميمون لاسيما أن الباحثين قد استفاضوا في شرح وتحديد الفلاسفة اليونان واليهود والمسلمين الذين أثروا على مساره الفكري. وسأتعرض كذلك لأعماله الفلسفية الرئيسية، التي سنبحث معظمها على نحو أكثر تفصيلا في الفصول التالية.

حياة موسى بن ميمون

ولد موسى بن ميمون في قرطبة بإسبانيا خلال عام ١١٣٥ أو ١١٣٨، ووافته المنية في القاهرة في عام ١٢٠٤م. وكانت قرطبة في ذلك الحين عاصمة الأندلس وأهم مدينة في أوروبا. وعاش اليهود حالة من الازدهار الثقافى خلال حكم بني أميه للأندلس خلال أعوام (٧٥٦-١٠٣١م) وفي ظل حكم الخليفة المستنير عبد الرحمن الثالث خاصة. وكان الحي اليهودي الذي عاش فيه ابن ميمون يقع على مقربة من الجامع الكبير والقصر الملكي الواقع في الجزء الجنوبي الغربي من المدينة. وفي ظل الخلافة تطورت حياة النخبة من اليهود؛ حيث أكدت على ضرورة التوفيق بين التعاليم اليهودية والمعارف الدنيوية. وكما لاحظ الباحث «كريمر» أن رجال البلاط من اليهود تلقوا تعليمًا كانت المثل الأدبية فيه جزءًا رئيسيًا من نظامهم التعليمى، وكانوا يمتلكون تعليما دنيويا ويهوديا تقليديا، وكان هذا النموذج قائمًا بالفعل أمام موسى بن ميمون، حيث كان والده عالما في علوم الشريعة فضلا عن كونه قاضيا. ولا نعرف شيئا عن والدته غير أننا نعلم أنه أحب أخاه ديفيد كثيرا، كما كان له أكثر من أخت.

وقد انهارت البيئة الأندلسية بعد أن أسس محمد بن تومرت (١٠٨٠-١١٣٠) حركة الموحدين الأصولية في جبال الأطلس بالمغرب، وقاتل من أجل إقامة خلافة إسلامية متشددة. ووحد الموحدون شمال إفريقيا والأندلس في إمبراطورية واحدة، ولم يعد اليهود مرحبا بهم في هذه البيئة فاعتنق عدد كبير من اليهود الإسلام. وقد لاحظ أحد المؤرخين الأوائل الذين حرصوا على تسجيل حياة موسى بن ميمون واستنادا على كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي أن «ابن ميمون اعتنق الإسلام علانية، وأنه عاش مثل المسلمين؛ فكان يرتل القرآن الكريم ويقيم الصلوات الإسلامية حتى استتبت له الأمور ثم ترك الأندلس مع عائلته مرتحلا إلى مصر التي كشف فيها هويته اليهودية» (Davidson 2005.p.17). وقد وجد عدد من الباحثين أن هناك ما يدعو للتساؤل بشأن دقة وموثوقية المعلومات التي أوردها القفطي، فقبل بعض المؤرخين رواية اعتناق ابن ميمون للإسلام في حين أن آخرين رفضوها.[٢]

ارتحلت عائلة ابن ميمون من قرطبة متنقلة من مكان إلى آخر في الأندلس بعد أن قام الموحدون بغزو الأندلس محتلين قرطبة في عام ١١٤٨، وخلال هذه السنوات

بدأ موسى بن ميمون في دراساته التي استهلها بعلم التنجيم الذي تبين له فيما بعد أنه عديم الجدوى غير أنه اهتم بعلم الفلك بوصفه وسيلة مساعدة في التعرف على التقويم الديني. وخلال هذه الفترة درس مع تلاميذ الفيلسوف الإسلامي ابن باجه، ومع ابن عالم الفلك جابر بن أفلح. وخلال هذه الفترة كتب ابن ميمون عدة كتب كان من بينها «مقالة في صناعة المنطق»، ومقال آخر عن التقويم.

وقد وضع موسى بن ميمون أعماله خلال القرن الثاني عشر الذي ازدهر فيه الفكر الأندلسي الأرسطي، وكان من أهم الأسماء في هذه المدرسة كل من أبو بكر ابن باجه الذي توفى في عام ١١٣٩، وابن طفيل الذي توفى في عام ١١٨٥، وابن رشد الذي توفى في عام ١١٩٨ م. وعلى الرغم من أن ابن ميمون وابن رشد ولدا في قرطبة وكتبا أعمالهما في نفس الفترة فإنه ليس لدينا أي دليل يستدل منه على أنهما قد التقيا. ومع هذا كان ابن ميمون على دراية بأعمال ابن رشد، وأثنى عليها لكل من تلميذه يوسف بن يهودا ومترجمه شموئيل بن تيبون. ولاحظ الباحثون وجود أوجه تشابه كثيره بين ابن ميمون وابن رشد فأشار الباحث «كريمر» إلى أنهما من نسل عائلات أندلسية موقرة من العلماء، كما أنهما كانا من القضاة والأطباء البارزين، فضلا عن أنهما أتقنا العلوم والفلسفة وأخذا بمذهب أرسطو الطبيعي، وقد أكدا أن الشريعة تحث على دراسة الفلسفة. ويكمن التشابه أيضا في أن أعمال ابن رشد وموسى بن ميمون تُرجمت إلى اللغة اللاتينية مقدمةً الفكر الأرسطي إلى الفلسفة (السكولاستية) اللاتينية.

وفي عام ١١٦٠ استقرت عائلة ابن ميمون لحوالي خمس سنوات في مدينة فاس بالمغرب التي كتب فيها ابن ميمون «رسالة عمن يكرهون على تغيير عقيدتهم»، وقد كتب هذه الرسالة ردًا على ما ذهب إليه الحاخامات بشأن أن الشهادة أفضل من تغيير العقيدة. وقد حث ابن ميمون أتباعه من اليهود على التمسك سرا بعقيدتهم والاستمرار في الصلوات والتمسك بالأوامر والنواهي بما يتماشى مع واقع الإكراه الديني. وخلال هذه الفترة واصل ابن ميمون دراساته الطبية.

وارتحلت العائلة عن المغرب في الرابع من شهر إبريل عام ١١٦٥ متوجهة إلى الشرق صوب فلسطين، ووصلت السفينة بعد رحلة عاصفة إلى عكا التي استقرت بها العائلة حتى شهر مايو من عام ١١٦٦ الذي ارتحلت فيه العائلة إلى مصر. وخلال هذه

الفترة قام ابن ميمون بالتوجه إلى القدس حيث أقام فيها ثلاثة أيام. وكان لهذه الرحلة بالغ الأثر في نفسه حتى أقسم بتكرار هذه الزيارة كل عام بقوله: أقسمتُ بالحفاظ على الشرائع خلال هذين اليومين سواء لي أو لعائلتي، وبتكليف نسلي بالحفاظ على الصوم في الأجيال التالية وتقديم الزكاة بما يتماشى مع قدراتهم، وأقسمت أيضًا بالصوم في العاشر من شهر أيار وتكريسه للعبادة والصلاة.

ووصل موسى بن ميمون وعائلته إلى الفسطاط في عام ١١٦٦ بعد أن أقام لفترة قصيرة في الإسكندرية، وقد استقر مع عائلته في أحد أحياء مدينة الفسطاط التي كان يقيم بها المسلمون والمسيحيون واليهود. وتعايشت ثلاث طوائف يهودية في الفسطاط فكانت توجد بها طائفة قرائية، كما كانت توجد بها طائفتان إحداهما عراقية والأخرى فلسطينية، وكان لكل طائفة معبدها الخاص بها. وعرف معبد الطائفة الفلسطينية باسم معبد بن عزرا ولايزال موجودا، ويحتوي هذا المعبد على غرفة تحتوي على وثائق ومخطوطات تعرف باسم وثائق الجنيزاه القاهرية التي يعمل الباحثون على ترميمها. وتعرف ابن ميمون خلال السنوات الخمس الأولى من إقامته في الفسطاط على كتابات الطائفة الإسماعيلية التي أكدت على أهمية المعاني التي لا يستطيع سوى الصفوة الوصول إليها وعلى نفي كل الصفات البشرية عن الذات الإلهية، ووفقا لهذا النهج لا يجوز نسب أية صفة إيجابية للرب الذي يجب أن تنسب إليه الصفات على نحو السلب فقط. وأكد الباحثون على أهمية هذه العقائد في تطور فكر ابن ميمون خاصة فيما يتعلق بفكرة التأكيد السلبي التي تعتمد على رؤى الأفلاطونية المحدثة والفكر الإسماعيلي.[٣] وكتب موسى بن ميمون في هذه الفترة مؤلفه المهم « تثنية التوراة».

وبعد مضى فترة وجيزة على وصول ابن ميمون إلى مصر أي حوالي١١٧١ - ١١٧١ أصبح صلاح الدين مؤسس الأسرة الأيوبية حاكما لمصر. وكان ابن ميمون ينعم آنذاك في الفسطاط بدعم القاضي الفاضل البيساني (١١٣٥-١٢٠٠) الذي كان باحثا حريصًا على جمع كثير من الكتب العربية التي من الوارد أن يكون ابن ميمون قد طالع ودرس بعضها. واتبع ابن ميمون نهج قائده الذي يرعاه في دعم صلاح الدين، وسرعان ما أصبح القاضي الفاضل رئيسا لإدارة صلاح الدين، وأصبح هذا الوضع مريحا للغاية لموسى ابن ميمون حيث أصبح رئيسا لليهود في عام ١١٩١، ومن هنا تقلد أرفع المناصب

القضائية في الطائفة اليهودية، وأصبح رئيسا للقضاة كما كانت له مسئوليات ضخمة في الطائفة، فكان يعقب على الدعاوى القضائية التى كانت تأتيه من الطوائف اليهودية في مصر وغيرها من الأماكن. ولدينا الكثير من القرارات الشرعية والفتاوى التي وضعها ابن ميمون. وخلال هذه الفترة تزوج ابن ميمون من عائلة مصرية بارزة. وعلى الرغم من أننا لا نعرف اسم زوجته، فإننا نعرف أنها كانت من أسرة عمل أفرادها بالسلطة. وأنجب ابن ميمون ابنه إبراهام وهو في حوالي الخمسين من العمر، ولا نعرف إذا ما كان قد أنجب إناثا. ودرس إبراهام مع والده فتعلم الفلسفة والطب. وكان عشق إبراهام الأول للتصوف الذي يرى بعض الباحثين أنه قد أثر على ابن ميمون في مراحل متأخرة من حياته.

وفي عام ١١٧٢ كتب ابن ميمون رسالة إلى يهود اليمن الذين كانوا يقاومون فكرة تغيير ديانتهم، وكانت هذه الرسالة موجهة إلى يعقوب بن ناثانئيل الفيومي الذي كتب خطابا نيابة عن الطائفة اليمنية. وحتى يوجه ابن ميمون خطابه إلى قطاع عريض من القراء فقد كتب ابن ميمون خطابه إلى ناثانئيل باللغة العربية، وكان الغرض منه تعزيز الأمل في نفوس أبناء الطائفة باليمن، وشرح أسباب العداء السائد بين المسلمين واليهود في اليمن، وقد رأى ابن ميمون أن عناء يهود اليمن يبشر بقرب مجيء المسيح المخلص.

وليس من الواضح كيف أعال ابن ميمون ذاته خلال الفترة السابقة لعام ١١٧٧ غير أنه يمكننا قول إن أخاه ديفيد أعان بفضل نشاطه التجاري العائلة، فجاء في إحدى رسائل ابن ميمون: «أخي يمارس بعض الأنشطة التجارية في السوق التي تدر عليه دخلا في حين أكتفي بالجلوس في أمان» (L230). وكان من أصعب الأحداث التي واجهها ابن ميمون في عام ١١٧٧ هو غرق ديفيد وهو في طريقه إلى الهند تاركا ابنته الصغيرة وأرملته اللتين تكفل بهما ابن ميمون. وقد عاني ابن ميمون نفسيا وبدنيا من هذه الأزمة التي أصابته بإحباط شديد وصفه بالكلمات التالية:

إن أقسى أزمة واجهتني تتمثل في وفاة أخي الكامل التقي غرقا عند سفره في المحيط الهندي. ومع مضى عام على معرفتي بالخبر السيئ لازلت أرقد على السرير مريضا أواجه الحمى وخيبة الأمل. ومضت ثماني سنوات على وفاته ولازلت أنوح عليه ولا شيء يخفف عني. وأي شيء يمكنه مواساتي. وكانت متعتي الوحيدة أن أراه. والآن تحولت متعتي إلى ظلام، لقد ذهب إلى الحياة الأبدية وتركني منهكا في أرض غريبة

(Twersky 1972.4-5)

ويشير ابن ميمون إلى أنه كان بحوزة ديفيد عند وفاته مبلغ مالي كبير خاص بالعائلة(L.229-230)، وبعد عام ١١٧٧ تولى ابن ميمون المسئولية المالية الخاصة بدعم العائلة من خلال الاشتغال بالطب. وقد ألف ابن ميمون كتاب «دلالة الحائرين» خلال أعوام ١١٨٥--١١٩٠، وكتب بعد هذا العمل عدة مؤلفات طبية.

وواصل ابن ميمون تفرغه لشئون الطائفة ولاحتياجاته الفكرية، فكتب في عام ١١٩١ خطابا إلى تلميذه يوسف بن يهودا الذي ألف من أجله كتاب «دلالة الحائرين»، وأعرب فيه عن معاناته من جدوله المزدحم، فجاء في خطابه:

أخبرك أني حظيت في الطب بشهرة واسعة في أوساط العظماء مثل كبير القضاة، والأمير. أما بالنسبة للعامة فينظرون إلي بوصفي شخصا بعيد المنال. ويضطرني هذا الأمر إلى إضاعة طوال اليوم في القاهرة لزيارة المرضى من النبلاء. وعند عودتي إلى الفسطاط أقضى ما تبقى من اليوم والليل في دراسة الكتب الطبية التي هي ضرورية لي. وأنت تعلم مدى صعوبة هذا العلم لكل إنسان دقيق ذي ضمير حي ولكل من لا يرغب في إقرار شيء لا يستطيع البرهنة عليه ودون معرفة ما أشير إليه وكيفيه شرحه. وأسفر هذا الوضع عن أنه لم يعد لدى وقت كاف لدراسة التوراة، ولا أستطيع قراءة التوراة إلا يوم السبت. أما عن باقي العلوم فليس لدي وقت كاف لدراستها وهذا الأمر يزعجني. ولم أجد بعد الوقت اللازم لقراءة أعمال أرسطو. (Twersky 1972,6)

وأشار موسى بن ميمون في خطاب بعثه في عام ١١٩٩ إلى شموئيل بن تيبون الذي ترجم «دلالة الحائرين» من اليهودية العربية إلى اللغة العبرية إلى مدى انشغاله بأعماله، فجاء بالخطاب:

يعلم الله أني اضطررت للهرب إلى بقعة مهجورة لا يمكن أن تخطر على بال أحد لأكتب إليك هذا الخطاب، وأصبحت في بعض الأحيان أستند على الحائط عند سيري، وفي بعض الأحيان أستلقى على الأرض من فرط التعب... وأذهب إلى المرضى وأكتب الوصفات. وأتحدث إلى المرضى راقدا من فرط الإرهاق، وحينما يحل المساء أشعر أني منهك وأني غير قادر على الكلام. (Twersky 1972,7)

وكما يبدو فقد تفرغ ابن ميمون خلال السنوات الأخيرة من حياته للطب بعد أن فرغ

من وضع مؤلفاته اللاهوتية والفلسفية. وقد ترجمت بعض أعماله الطبية إلى كل من العبرية واللاتينية مما أسهم في ذيوع صيته كطبيب. ووفقا لرواية حفيده ديفيد فقد مات ابن ميمون في الثالث عشر من شهر ديسمبر عام ١٢٠٤. ومن المفترض أن يكون موسى ابن ميمون قد دفن في طبرية غير أننا لسنا متأكدين من الموضع الذي يرقد فيه جثمانه.

مؤثرات فلسفية

تشمل مؤلفات ابن ميمون مجالات الشريعة والفلسفة والطب. ولا نعرف الكثير عن وضع ابن ميمون التعليمي أو معلميه، ومن المفترض أن يكون ابن ميمون قد تلقى تعليما ربانيا من والده على الرغم من أنه ليست لدينا أية أدلة فعلية على هذا الأمر، وليست لدينا معلومات كثيرة عن كيفية تعلمه الفلسفة. ويذكر ابن ميمون أنه في سياق دراسته لعلم الفلك قد التقى بعالم الفلك الإسلامي ابن أفلح الإشبيلي، ويذكر أيضا أنه طالع بعض النصوص تحت إشراف أحد تلاميذ الفيلسوف الأندلسي ابن باجه الذي توفى عام ١١٣٨، غير أنه لا يشير إلى أي معلم تعلم منه الفلسفة. ومن الوارد أن يكون ابن ميمون قد علم نفسه العلوم الدينية والفلسفة. أما فيما يتعلق بالطب فيشير صراحة إلى بعض معلميه، ويذكر أنه درس الطب حينما كان في العشرين من عمره في الأندلس قبل مجيئه إلى مصر. وقد تأثر بأعمال الطبيب اليوناني جالينوس الذي يشير إليه في أكثر من موضع في أعماله الطبية، ويذكر صراحة أن جالينوس هو الطبيب الأعظم.(MA25.59:433)

ورأى ابن ميمون أن الفلسفة قبل أرسطو لا تستحق تعبير «فلسفة كاملة»، وليس من المعروف بعد ما هي المصادر التي استقى منها الفكر العربى المتأثر بأرسطو، وفي المقابل وفيما يتعلق بالمجالات الربانية والفلسفية فقد أخذ ابن ميمون على عاتقة مهمة مطالعة المصادر الرئيسية، غير أن هذا الأمر لا ينطبق على المسار الفلسفي. ويتضمن تفسير موسى بن ميمون للمشنا إشارات كثيرة إلى شواهد ونصوص أرسطية يمكن اقتفاء أثرها لدى مؤلفين عرب. ويذكر في نهاية تفسيره أنه درس «علوما أخرى» أي علوم غير يهودية وخاصة أعمال جالينوس وبطليموس. وفي كتاب تثنية التوراة يقدم ابن ميمون قسما مفصلا عن الحسابات الفلكية، ويوظف في هذا القسم معلومات شديدة التشابه بالجداول الفلكية التي وضعها عالم الفلك العربي «البطاني». ويستخلص الباحث «ديفيدسون» «أنه مع بلوغ ابن ميمون لسن الأربعين فقد أصبح عليما بالخطوط العامة

للفلسفة الأرسطية العربية، وقد درس علوما أخرى وكان مطلعا على الرياضيات وعلم الفلك»(Davidson2005.98)

ومع مضى الوقت كتب ابن ميمون عمله الفلسفي الرئيسي «دلالة الحائرين» الذي أظهر فيه معرفة وثيقة بأرسطو الذي أشار إليه كثيرا في هذا العمل، ويستدل من أحد الخطابات التي بعثها ابن ميمون إلى مترجمه «شموئيل بن تيبون» أنه أحس بتقدير بالغ لأرسطو، فجاء في هذه الرسالة :

(١) أن كتابات أفلاطون معلم أرسطو تأخذ شكل الأمثال والحكايات الرمزية ويصعب فهمها، ومن الممكن أن يستغنى عنها المرء لأن كتابات أرسطو تكفي، ولا يجب أن نشغل أنفسنا بكتابات الأولين (من الفلاسفة). ويمثل عقل أرسطو أقصى ما يصل إليه العقل إذا استثنينا من تلقوا وحيا إلهيًا.

(٢) إن أعمال أرسطو تمثل جذور وأسس جل الأعمال في العلوم، لكنها لا تفهم إلا بواسطة شروح «الإسكندر أفروديسيس» و«ثيماستيوس» و«ابن رشد». (Marx1934-5)

وتفيد الكثير من الفقرات الواردة في «دلالة الحائرين» على الحضور الطاغي لأرسطو، فيصفه في الفصل الخامس من الجزء الأول من هذا العمل بأنه «رئيس الفلاسفة»، (Gp1.5:29) وفي الفصل الرابع عشر من الجزء الثاني يقول إنه لن يلتفت إلا لآراء أرسطو «إذ إن آراءه هي التي ينبغى أن تفهم، (Gp2.14) وينبه ابن ميمون في الفصل التاسع عشر من الجزء الثاني إلى «عمق فكر أرسطو وغرابة إدراكه» (Gp2.19)، ويؤكد في الفصل الخامس من الجزء الأول على استعداد أرسطو لبحث كل الأمور الغامضة مؤكدا أنه يتعين على المرء التريث إزاء بعض الأمور.(Gp1.5)

ومن الواضح أن ابن ميمون قرأ على الأقل بعضا من أعمال أرسطو المترجمة، حيث إنه يقارن في أحد خطاباته التي بعث بها إلى «ابن تيبون» بين كفاءة ونوعية بعض هذه الترجمات، ويذكر خمسة من أعمال أرسطو صراحة وهى :الطبيعة، والسماوات، والأخلاق النيقوماخية، والبلاغة، وما وراء الطبيعة، وقد اقتبس ابن ميمون الكثير من الأعمال سالفة الذكر، غير أنه اقتبس في كتابه «قطوف في الطب» بغزارة من كتابي أرسطو: «تاريخ الحيوان»، و«تكون الحيوانات». وعلى الرغم من أن أعمال ابن ميمون

تشير بوضوح إلى أعمال أرسطو فإنه من الواضح أنه اعتمد في المقام الأول على الملخصات العربية لهذه الأعمال، ويجب أن نلاحظ أيضا أنه على الرغم من مطالعته لتفسير الفارابي لكتاب النفس لأرسطو فإنه لم يشر صراحة إلى هذا العمل، ومن المرجح أنه لم يكن لدى ابن ميمون الوقت الكافي لدراسة أرسطو. كما أنه لا يوجد أي دليل على أنه طالع بنفسه الشروح الأرسطية التي أوصى تلميذه «يوسف» بمطالعتها أي أعمال «ألسكندر أفروديسياس»، و«ثيماستيوس» و«ابن رشد». وعلى الرغم من أنه توجد في أعماله إشارات إلى فلاسفة مثل «أفلاطون» و«أفلوطين» و«أبقراط» و«جون فيلوبونوس» و«إقليدس» فإنه لا يوجد دليل يستدل منه على أنه قرأها بالفعل.

وعند التطرق إلى علاقة ابن ميمون بالفلاسفة المسلمين(٤)، نجد أنه قد اهتم للغاية بأعمال «الفارابي»، و«ابن باجه» و«ابن سينا» و«ابن رشد»، غير أن الفارابي كان من أكثر الفلاسفة العرب الذين أشار إليهم في كتاب «دلالة الحائرين»، ومن الواضح أن ابن ميمون قرأه بعناية، ورأى أنه يستحق مكانة رفيعة للغاية.وكان الفارابي يُنظر إليه بوصفه «أرسطو الثاني» لكثرة مقالاته وشروحه على أعمال أرسطو، وكان له تأثير بالغ في مجالات عدة على الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى بما فيها المنطق وعلم المعرفة وما وراء الطبيعة والأخلاق والسياسة والتشريع. ويتضح مدى تأثر ابن ميمون بفلسفة الفارابي في الخطاب الذي كتبه لشموئيل بن تيبون، والذي جاء فيه أنه لا توجد حاجة لدراسة أية نصوص عن المنطق سوى تلك التي كتبها الفارابي، حيث «إن كل ما كتبه مليء بالحكمة» (Marx1934.5.379).

وقد أكد الفارابى في كتاب «الحروف» وسائر أعماله أن الدين خاضع للفلسفة بل إنه وسيلة لخدمتها، وكان لهذه النظرية تداعيات كثيرة على العلاقة بين الدين والفلسفة. ورأى الباحث «بيرمان» أن ابن ميمون تأثر بالفارابي أكثر من تأثره بأي شخص آخر في العصور الوسطى، وأنه بينما قرأ الآخرون الفارابي فلم يحاول أحد القيام بعمل رئيسي لتطبيق نظريته بالتفصيل على أية تقاليد دينية «(Berman1974.155). ووفقا لرؤية الفارابي فإن الفلسفة تمثل أرفع درجات المعرفة وأنها تحيط من أحد جوانبها بعلم الجدل والنقاش ومن جانب آخر بالدين والتشريع واللاهوت(٥)

وقد تأثر موسى بن ميمون بكل من ابن باجه وابن سينا والغزالي وابن رشد، فتمت

الإشارة إلى ابن باجه خمس مرات في كتاب دلالة الحائرين. وعلى الرغم من أهمية ابن سينا(٨٩٠-١٠٣٧) فإنه لعب دورا أقل وضوحا في فكر ابن ميمون. وكان لابن سينا تأثير واضح في الفلاسفة الذين سبقوا ابن ميمون، ومن هنا فقد ذكر في أحد خطاباته التي بعثها إلى ابن تيبون أنه على الرغم من الصعوبة التي تكتنف أعمال ابن سينا فإنها على قدر كبير من الأهمية». (Marx1934-5,380)، ولهذا بدأ عدد من الباحثين في تعقب بعض الآثار الفكرية لابن سينا في كتابات موسى بن ميمون (Harvey2008) ولم يشر ابن ميمون صراحة إلى الغزالي (١٠٥٨-١١١١) على الرغم من أن بعض الباحثين بدأوا في البحث عما تركه الغزالي من أثر في ابن ميمون[٦]. أما عن الفيلسوف المعروف ابن طفيل (توفي في عام ١١٨٥) الذي اكتسب شهرته بفضل قصته الفلسفية حى بن يقظان التي تدور حول ولد نشأ في جزيرة منعزلة، فربما يكون ترك تأثيرا على ابن ميمون برغم عدم وجود دليل قاطع. أما ابن رشد فيمثل حالة فريدة في حد ذاتها حيثا يخبر ابن ميمون مترجمه ابن تيبون بألا يقرأ أعمال أرسطو دون شروح ألكسندر أفرودسياس وثيميستيوس وابن رشد (Marx1934-5,378). وكما تمت الإشارة سابقا فقد تبنى كل من ابن رشد وابن ميمون النهج الأرسطي الطبيعي، وأكدا على أهمية الفلسفة ومع هذا يتعين على الباحثين أن يجدوا دليلا قاطعا على تأثير ابن رشد.

ولنا أن نتساءل عن مدى معرفة ابن ميمون بعلم الكلام الإسلامي، وكان علماء الكلام يمثلون مدرسة من المفكرين الإسلاميين الذين قدموا تفسيرا صارما للقرآن الكريم. وانقسم علماء الكلام إلى مدرستين رئيسيتين، الأولى هي مدرسة المعتزلة التي تمثل التيار المعتدل من الكلام والتي تؤكد على حرية الإنسان، وعرف أتباع هذه المدرسة باسم «أتباع العدل والتوحيد».أما المدرسة الأخرى فهي مدرسة الأشاعرة التي أكدت على عدم إمكانية معرفة الرب، وعلى تقدير الرب لأفعال البشر. واستعرض ابن ميمون في تفسيره «للمشنا» الذي وضعه حينما كان في الثلاثين من عمره بعض مواقف علم الكلام وأعرب عن رفضه لها. وحينما كتب ابن ميمون كتاب «دلالة الحائرين» وهو في الخمسين من عمره استعرض على نحو أكثر وضوحا علم الكلام، وخصص أربعة فصول من كتابه لأدلة المتكلمين على خلق العالم ووجوده، وميز خلال هذه الفصول بين مدارس علم الكلام المختلفة، وقدم معلومات غزيرة عن مواقفهم. كما أظهر الباحثون

المعاصرون دقة العرض الذي يقدمه ابن ميمون لعلم الكلام مما يجعلنا نتساءل ما المصادر التي استمد منها ابن ميمون معرفته بعلم الكلام. ويقترح الباحث «ديفيدسون» أن ابن ميمون توصل إلى مبادئ علم الكلام من خلال الأدلة التي ساقها البعض أكثر من معرفته بنصوص علماء الكلام.[٧]

ومن المثير حقا ملاحظة أن ابن ميمون لم يشر في أعماله إلى الفلاسفة اليهود بالعصر الوسيط باستثناء إسحاق إسرائيلي(٨٥٥-٩٥٥) وسعديا جاؤون(٨٨٢-٩٤٢) وابن تساديق (؟ - ١١٤٩). ولا يعني هذا الأمر أن ابن ميمون لم يطالع أعمال الفلاسفة اليهود الذين سبقوه، ويعمل الباحثون على استكشاف أية إشارات قد يستدل منها على تأثره بأعمال من سبقوه مثل يهودا هاليفي، وأفراهام بن عزرا وأفراهام بن داود وآخرين[٨]، غير أن ابن ميمون لم يشر إلى أي منهم بالاسم كما لم يوص أتباعه بمطالعة أعمالهم.

أعماله الأولى

كان المقال الذي وضعه ابن ميمون عن التقويم خلال عامى (١١٥٧-١١٥٨) من أولى أعماله، وكان هذا المقال يتسم بطابعه العملي، حيث تضمن قوائم التقويم الخاص بالسنة العبــريــة، ومع حلول عام ١١٦٦ عمل على إعداد دليل للتقويم أكثر شمولا وأسماه « قوانين القمر»، وأصبح هذا الدليل هو المقال الثامن من كتاب المواسم الذي يعد جزءا من كتاب «تثنية التوراة» الشهير لابن ميمون. وقد حلل ابن ميمون في هذا الدليل المكون من تسعة عشر فصلا القيم الرقمية الخاصة بالظواهر الفلكية وتلك الخاصة بالتقويم.

أما مقالته «مقال في صناعة المنطق» فتعود إلى هذه الفترة المبكرة أيضا من حياة ابن ميمون[٩]، وهذا المقال موجه إلى قارئ مسلم، ويعد عملا أوليا في المنطق، ويعتمد إلى حد كبير على تعريفات الفارابي للمنطق، حيث ناقش في الفصل الرابع عشر والأخير من هذا المقال منطق العلوم الفلسفة.

وبدأ ابن ميمون عمله الرئيسي المتمثل في تفسير المشنا في مدينة فاس في عام ١١٦١، ونشره في مصر في عام ١١٦٨. وتعد المشنا موسوعة للشريعة اليهودية، وقد وضعها الحاخام يهودا هاناسي حوالي عام ٢٠٠م.وتتكون من ستة أجزاء تنقسم بدورها إلى ثلاثة وستين جزءا، ينقسم كل منها إلى فصول وعدة تقسيمات داخلية. وأصبح هذا

العمل أساسا لكل المداولات الفقهية في كل من التلمود البابلي والأورشليمي.

وكتب ابن ميمون تفسيره باللغة اليهودية العربية أي باللغة العربية ولكن بحروف عبرية، وترجم هذا العمل فيما بعد إلى اللغة العبرية، وأكد في هذا العمل أن تفسيره يهدف إلى تبسيط وتنظيم محتويات المشنا. وقد تضمن تفسيره ثلاث مقدمات رئيسية فكتب مقدمة طويلة للمشنا للتعريف بها، كما كتب مقدمة أخرى لأحد فصول المشنا الرئيسية، وأوضح فيها أن أسس الإيمان في الديانة اليهودية تقوم على ثلاثة عشر مبدأ. أما المقدمة الثالثة فقد أرفقها بأحد أجزاء المشنا التي تسمى فصول الآباء وأسمى المقدمة «الفصول الثمانية»، واستعرض فيها رؤاه للأخلاق.

وعند حديث ابن ميمون عن المبادئ الرئيسية للديانة اليهودية اكتفى بالتحدث عن المعايير الضرورية التي يجب على كل فرد اتباعها حتى يكون من بين بني إسرائيل. ومن الممكن إيجاز هذه المبادئ في ثلاثة أقسام رئيسية، فيتعلق القسم الأول بالرب وأكد فيه ابن ميمون على وجود الإله. أما القسم الثاني من هذه المبادئ فيرتبط بالنبوءة وخصوصية نبوءة موسى والأصل الإلهي للشريعة اليهودية بشقيها المكتوب والشفهي. وفيما يتعلق بالجزء الثالث من هذه المبادئ فقد أكد بن مميون على مبدأ الرعاية الإلهية مؤكدا على معرفة الرب الكلية والثواب والعقاب الإلهي ومجيء المسيح المخلص والبعث.

أما مقدمة ابن ميمون لفصول الآباء والتي تعرف أيضا باسم «الفصول الثمانية» فتتسم بتسلل كثير من المفاهيم اليونانية الأخلاقية إلى تفسيره. ويتمثل هدف هذه المقدمة في التأكيد على مصداقية التقاليد التي تم توارثها عبر الأجيال وتوضيح التعاليم الأخلاقية للآباء. وحاول ابن ميمون في هذه المقدمة إبراز الجانب العقلاني من أخلاقيات حكماء اليهود، وتعبر هذه المقدمة عن فهم ابن ميمون لمبدأ الوسطية الأرسطية، وتمسكه بمبدأ حرية الفعل الإنساني ورفضه للرؤى التي تروج للتنجيم أو المذهب الجبري، والتي تقلل من حرية الاختيار الإنساني. وقد سار ابن ميمون على هدى أرسطو في كتاب الأخلاق النيقوماخية مؤكدا أنه لا وجود للأخلاق في حالة عدم وجود حرية الاختيار.

الأعمال الأساسية

تثنية التوراة

لا شك أن «تثنية التوراة» و«دلالة الحائرين» يمثلان أهم أعمال موسى بن ميمون، حيث وضع خلال أعوام ١١٦٨-١١٧٨(أو ١١٨٠) كتاب تثنية التوراة الذي يعد واحدا من أهم أعماله في الشريعة اليهودية. وقد اختار موسى بن ميمون أن يكتب هذا العمل بلغة عبرية وسيطة بدلا من لغة المشنا المكتوبة أصلا باللغة الآرامية. وقد نظم الشرائع في هذا العمل على نحو يمكن الطالب من دراستها بسهولة وتذكرها، وقد تم تنظيم النص على نحو مبسط، فرتب ابن ميمون كل المواضيع الرئيسية في التلمود في أجزاء منفصلة يحتوى كل منها على ما يتراوح بين ثلاثة وعشرة مقالات. وانطوت عملية التصنيف هذه على عدة تصورات وعلى رؤية فلسفية شاملة، فلم يميز ابن ميمون بين المناقشات العملية والنظرية في المشنا وأصر على تقديمهما معا. وعلى هذا النحو فقد أدخل على نص المشنا أقساما كثيرة كان قد تم تجاهلها من قبل. وكان من بين أهداف ابن ميمون الرئيسية الدمج بين مجالي الشريعة والفلسفة ودمج الجوانب العملية والنظرية، ومن هنا يتضمن كتاب «تثنية التوراة» كثيرا من الرؤى الفلسفية التي تؤكد على الجانب العقلاني الأصيل في الشريعة. ومع الانتهاء من هذا العمل ذاعت شهرة ابن ميمون كمشرع يهودي[١٠]، وأصبح مرجعا لكل الكتابات التي تتناول التشريع اليهودي. ويحتوي «كتاب المعرفة» الذي يمثل الجزء الأول من هذا العمل على قسم فلسفي بالغ الأهمية، يقر ابن ميمون فيه أسس الإيمان في اليهودية.ويتضمن هذا الجزء خمسة مقالات وهي : أسس الشريعة، والخواص الأخلاقية، ودراسة التوراة، وعبادة الأوثان، والتوبة.[١١] ويوضح ابن ميمون في البداية أن هدفه الرئيسي يتمثل في العلم ودراسة الطبيعة، واسترداد اليهودية بوصفها «ديانة للعقل والتنوير» (Kraemer 2008.p326)

دلالة الحائرين

ألف موسى بن ميمون عمله الفلسفي الرئيسي «دلالة الحائرين» خلال أعوام ١١٨٥-١١٩٠، وكتبه باللغة اليهودية العربية أي باللغة العربية ولكن بحروف عبرية، ويخبرنا ابن ميمون في مقدمته لهذا العمل أن شخصا يدعى يوسف بن يهودا بن شمعون سافر من المغرب إلى مصر آملا في دراسة الفلسفة معه وأنه قبله تلميذا له، فدرسا معا

بضع سنوات خلال أعوام ١١٨٢-١١٨٤-١١٨٥، وركزا على دراسة الفلك والمنطق والفلسفة. وحينما ارتحل يوسف مقررا ألا يكمل دراسته، كتب ابن ميمون هذا العمل من أجله ومن أجل تلاميذ آخرين مشابهين له.

ويحدد ابن ميمون غرضه من هذا العمل بقوله إن الغرض الأول يتمثل في شرح معاني بعض المفردات الصعبة الواردة في كتابات الأنبياء بالعهد القديم. أما الهدف الثاني فيتمثل في شرح بعض الأمثال والحكايات الغامضة في هذه الأعمال. وعلى نحو أكثر عمومية يخبرنا ابن ميمون أن هدفه العام يتمثل في القضاء على أية حيرة قد تساور نفوس القراء المثقفين الذين يلتزمون بقراءة النصوص المقدسة على ضوء الأفكار الفلسفية. وحدد ابن ميمون في الجزء الثاني من مقدمته وعلى نحو أكثر تفصيلا الطرق التي يجب أن تتبع في قراءة كتاب «دلالة الحائرين»، والطرق التي لا يجب أن تتبع أيضا في قراءته. وكان ابن ميمون شديد الوضوح عند قوله إنه مثلما تتضمن النصوص المقدسة بالعهد القديم بعض الفقرات الغامضة فإن كتاب «دلالة الحائرين» يتضمن معاني متعددة وغامضة، وأن القارئ المتفلسف الفطن فقط سيصبح قادرا على فك شفرات رؤاه المتعلقة بالمفاهيم الفلسفية الخاصة بالخلق والنبوءة وما وراء الطبيعة. وسنناقش في الفصل التالي وعلى نحو أكثر تفصيلا بعض المشكلات المنهجية الواردة في كتاب دلالة الحائرين.

وينقسم كتاب «دلالة الحائرين» إلى ثلاثة أجزاء، فيهتم الجزء الأول أساسا بمسائل مرتبطة بالفهم الفلسفي للرب، فيقدم ابن ميمون في فصول هذا الجزء البالغ عددها خمسين فصلا تفاسير فلسفية لبعض المصطلحات الواردة في النصوص اليهودية المقدسة التي تنسب للرب صفات حسية، ثم يقدم عرضا عاما لألوهية الرب وكيفية فهم صفات الرب. وتتناول الفصول التالية بدءا من الفصل الحادي والستين حتى الرابع والستين الصفات الإلهية، ويتناول الجوهر الإلهي في الفصل الثامن والستين، وينتقل إلى علاقة الرب بالعالم بدءا من الفصل التاسع والستين حتى الفصل الثاني والسبعين، ويختتم نقاشه بنقد أدلة علم الكلام المتعلقة بالوحدانية والوجود وعدم حسية الرب بدءا من الفصل الحادي والسبعين إلى السادس والسبعين.

ويطرح ابن ميمون في الفصل الأول من الجزء الثاني من كتاب «دلالة الحائرين» أدلته على وجود الرب، كما يتناول قضايا الكون من منظور فلسفي بدءا من الفصل الثاني

إلى الثاني عشر بذات الجزء، ويتناول بدءا من الفصل الثالث إلى الفصل الثالث عشر قضية الخلق، ويتناول قضية النبوءة بدءًا من الفصل الثاني والثلاثين حتى الفصل الثامن والأربعين. وفي الجزء الثالث والأخير من كتاب «دلالة الحائرين» يتناول ابن ميمون مجمل هذه القضايا وعلاقتها بالعناية الإلهية، كما يتناول النظرية الأخلاقية وأسباب الوصايا من الفصل الخامس والعشرين حتى الفصل الخمسين. ويتناول مسألتي الكمال والسعادة من الفصل الحادي والخمسين حتى الفصل الرابع والخمسين. وقد تناول ابن ميمون كثيرا من هذه القضايا في سائر أعماله الفلسفية أيضًا.

وبعد مضى أقل من عشرة أعوام على صدور كتاب «دلالة الحائرين» طلب مريدو ابن ميمون من شموئيل بن تيبون الذي عاش في مدينة لونيل في فرنسا ترجمة هذا العمل الذي صدر باللغة اليهودية العربية إلى اللغة العبرية. وعكف ابن تيبون على دراسة هذا العمل بعناية واضعًا بعض الشروح التوضيحية، وكان يستشير المؤلف حينما كان يواجه ثمة صعوبة في ترجمة بعض الأجزاء. وفي الثلاثين من شهر نوفمبر من عام ١٢٠٤ أي قبل وفاة ابن ميمون في الفسطاط بأربعة عشر يوما صدرت الترجمة العبرية، وسرعان ما تم تداولها في بروفانس في شمال إسبانيا وإيطاليا.وسرعان ما تفجرت موجة من المعارضة لهذا العمل، وتمت إدانة ابن تيبون وإحراق ترجمته في باريس وأماكن عدة من قبل حاخامات اليهود الذين تخوفوا من وجهات النظر الواردة في هذا العمل. ولكن بعد مضي قرن أصبح كتاب دلالة الحائرين أكثر تأثيرا عن ذي قبل، وصدر كثير من الشروح والتعليقات عليه من أجل سبر أغواره. ودخل هذا الكتاب إلى العالم المسيحي السكولاستي عبر ترجمة أخرى كان قد أعدها يهودا الحريزي. وقد تم إعداد ترجمة لاتينية لهذا العمل طالعها ألكسندر هاليس (١١٨٥-١٢٤٥م)، ووبليام من أوفيرجين (١٢٢٨- ١٢٤٨)، وألبرتوس ماجنوس (١٢٠٦-١٢٨٠)، وتوماس الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤). وقد حرص توماس الأكويني مثل آخرين على دراسة هذا الكتاب بدقة، وكثيرا ما استشهد به في مناقشاته عن الخلق والصفات الإلهية.(Rubio 2006).

وبعد وصول ابن ميمون إلى مصر في عام ١١٦٧ ذاعت شهرته ليس كطبيب فحسب، وإنما بوصفه زعيما دينيا وروحانيا أيضًا، فكتب إليه يعقوب بن ناثانئيل الفيومي، مستفسرًا عما يجب أن يفعله يهود اليمن إزاء محاولات إجبارهم على تغيير عقيدتهم، وعن مجيء المسيح المخلص. ورد ابن ميمون على هذه الاستفسارات في عام ١١٧٢ في رسالة اليمن التي حث فيها الفيومي على نشر رسالته على نطاق واسع ليثبت أقدام إخوانه اليهود (EY131). وتمثل هذه الرسالة استجابة ابن ميمون لطائفة يهود اليمن في أزمتها التي كانت تتعرض إليها من قبل بعض القوى. ولما أحس ابن ميمون بأزمة يهود اليمن فقد اضطر للرد على استفساراتهم. وكما أشار الباحث «هارتمان» فإن الرسالة كتبت لغرض واضح وهو دعم الطائفة في معركتها ضد بعض القوى المحيطة المعادية. ويعبر مضمون الرسالة عن مدى إحساس ابن ميمون بوصفه زعيما بالغضب والمرارة إزاء وضع طائفة يهود اليمن التي كانت تشعر بالخوف والحيرة.(EY151). ولهذا السبب يجب أن نضع في اعتبارنا طبيعة المتلقي لهذه الرسالة، وألا ننظر إليها بوصفها رسالة فلسفية.

أما عن رسالته في التنجيم، فقد وجهها ابن ميمون إلى حاخامات جنوب فرنسا بعد أن أعربوا في رسالة بعثوها إليه عن قلقهم من تأثير الدلالات الخطيرة للتنجيم على أتباعهم. وكانت هذه القضية من بين القضايا الفلسفية الرئيسية التي كرس إليها ابن ميمون كل اهتمامه سواء في رسائله أو في كتاب «دلالة الحائرين».

ويمكننا على نحو آخر قول إن ابن ميمون انشغل بمسألة إذا ما كان للأجرام السماوية مثل (الشمس والقمر والنجوم والكواكب) تأثير على البشر مثل تأثيرها على العالم الطبيعي (مثل نمو النباتات وحركة المحيطات إلخ)، وهل يمكن أن يكون لهذه الأمور تأثير على حياة الإنسان وأفعاله؟، وعلاوة على هذا هل يمكن أن يتم قياس هذه التأثيرات عبر الأبراج؟ وقد اهتم ابن ميمون بهذه القضايا لارتباطها على نحو وثيق بمسائل الرعاية الإلهية والثواب والعقاب وحرية الإرادة. ولا شك أن دعوة الطوائف اليهودية لابن ميمون بإصدار فتوى عن مدى شرعية التنجيم يعد دليلا على مدى شيوعه في أوساط يهود إسبانيا في القرن الثاني عشر.

أما رسالة البعث فهي من أكثر رسائل ابن ميمون التي أخذت طابعا شخصيا، فتتضمن هذه الرسالة ردا على الانتقادات التي تعرضت لها رؤاه بشأن ما بعد الموت والعالم الآخر.واعتمدت هذه الانتقادات على بعض تعليقات ابن ميمون الواردة في تفسيره للمشنا وفي تثنية التوراة، والتي استدل منها على أنه لم يضمن مفهوم بعث الأجساد في مفهوم العالم الآخر. وقد ربط خصوم ابن ميمون العالم الآخر ببعث الموتى في حين أنه من الواضح أن ابن ميمون رأى أن بعث الموتى يعد مجرد خطوة مساعدة على درب الخلود.وفي الحقيقة فإن أعمال ابن ميمون تتضمن عبارات تؤكد على هذا التفسير فيتضح من تفسيره للمشنا أنه يرى أن أجساد الأتقياء ستبعث في وقت ما بالمستقبل، وأنهم لن يحيوا إلى الأبد وستفنى أجسادهم من أجل الوصول إلى مرحلة الاكتمال الفكري التي تتحقق من خلال الخلود. وقد وردت رؤية شبيهة لما قدمه ابن ميمون في تفسيره للمشنا في كتاب «تثنية التوراة» (H.Teshuba3.5-6). وأثارت هذه الرؤية جدلا واسعا فكتب الحاخام شموئيل بن علي زعيم الأكاديمية الربانية في بغداد مقالا من عشرين صفحة باللغة العربية انتقد فيه رؤية ابن ميمون؛ مما أثار غضب يوسف بن يهودا تلميذ موسى بن ميمون الذي عمل على تفنيد الانتقادات الموجهة إلى معلمه.

وكتب ابن ميمون رسالة البعث ردا على الانتقادات التي تعرض إليها ونشرها في عام ١١٩١، وتتكون هذه الرسالة من ثلاثة أقسام، فيعترف ابن ميمون في مقدمة الرسالة بأن موقفه أثار حيرة العامة، ويدافع في ذات الرسالة عن موقفه ضد تهمة عدم الإيمان بالبعث، موضحًا في الختام أسباب عدم ورود أي ذكر للبعث في العهد القديم. ويتسم أسلوب ابن ميمون في هذه الرسالة بالحدة والمرارة والسخرية، ولا يملك القارئ سوى أن يشعر بمدى غضب ابن ميمون واستيائه من إحساسه بضرورة الرد علانية على مثل هذه الاتهامات السخيفة. ويرى الباحث هارتمان أن هذه الرسالة تمثل اعترافا بالفشل وبحقيقة أن الطائفة اليهودية كانت مصرة على التمسك بفكرة البعث الجسدي رغم كل محاولات ابن ميمون لنشر فكرة الخلود في أوساطهم، ويعد هذا الأمر دليلا على أنه فشل فيما حاول أن يحققه كزعيم ومعلم يهودي(Halkin & Hartmann 1985,249).
ولنا أن نتساءل مثل «هارتمان» هل تمثل هذه الرسالة اعترافا أليما بعبثية الفيلسوف الجالس في برج عاجي؟ وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن هذه الرسالة تمثل على

الأقل تفسيرا لمجمل حياة ابن ميمون ومنجزاته. ولدينا فرصة هائلة لاستكشاف هذه الجوانب في الفصول التالية.

الكتابات الطبية

وبعد أن فرغ ابن ميمون من أعماله اللاهوتية والفلسفية كرس حياته للطب، فوضع عشر مقالات طبية خلال أعوام ١١٩٠-١٢٠٤، والتفت الباحثون مؤخرا إلى هذه الأعمال للتعرف أكثر على رؤى ابن ميمون بشأن الطب والنهج العلمي والعلاقة بين الطب والفلسفة، وترجمت بعض هذه الأعمال إلى العبرية واللاتينية وأسهمت في ذيوع شهرته كطبيب. وفي هذه الأعمال كثيرا ما يشير ابن ميمون إلى اتصالاته ببعض الأطباء في المغرب(On Asthma12.9-10).

وكانت لابن ميمون معرفة قوية بالأعمال الطبية لجالينوس والرازي وابن سينا وآخرين. ومع حلول القرن العاشر كانت كل مقالات جالينوس الطبية متوفرة باللغة العربية، ومن هنا أسس الأطباء اليهود والمسلمون والمسيحيون تصوراتهم الطبية على جالينوس وهيبوكراتس. ويلاحظ الباحث ليبر أنه لم يكن من الممكن أن يتعامل أبناء كل الديانات مع الطب على هذا النحو إلا نتيجة لأن الطب لا يخضع للاعتبارات اللاهوتية، فنادرا ما طرحت الأعمال الدينية في سياق المناقشات الطبية سواء من قبل اليونان الوثنيين أو من قبل من عاشوا في العصور الوسطى(Lieber1993,21).

وبينما يقتبس ابن ميمون كثيرا من جالينوس، وعرضا من أبقراط وأطباء يونانيين فإنه كان يقتبس أيضا من الأطباء المسلمين. وتتكون معظم مقالاته من «تقارير» كتبها خصيصا لأحد السادة، فكتب حوالي عام ١١٩٥ تقريرا عرف باسم «النظام الصحي» ردا على خطاب من السلطان الفاضل(أكبر أبناء صلاح الدين)، والذي طلب من ابن ميمون رأيه الطبي بشأن معاناته بشكل مزمن من الإمساك، وسوء الهضم وإحساسه بالإحباط. واعتمد رد ابن ميمون على كتاب جالينوس الشهير عن الحمية الذي عنوانه De Sanitate Tuenda، وقدم ابن ميمون مجموعة مفصلة من التعاليم عن طريقة الحياة التي يجب أن يتبعها السلطان. وبعد أن قدم له السلطان استفسارا آخر كتب ابن ميمون من أجله مقال «عن أسباب الأعراض» قدم له فيه عرضا لنظام غذائي صحي. وفي هذا العمل أوصى ابن ميمون السلطان بالموسيقى والخمر للقضاء على أي إحساس بالاكتئاب. وادعى ابن

ميمون في هذا العمل أنه يمكن للمرء حينما يكون مريضا أن ينتهك الشريعة حتى يستفيد بالدواء. وربما يكون قد اتبع في رؤيته هذه إحدى القواعد اليهودية التي تذهب إلى أن لإنقاذ النفس الأولوية حتى ولو كانت على حساب التعاليم الدينية، ومن هنا فقد اتبع ابن ميمون هذه الوصية عند علاج السلطان من الاكتئاب.

وكتب ابن ميمون مقالات أخرى عالج فيها مواضيع عدة مثل المشكلات الجنسية والبواسير والربو والسموم، واعتمدت هذه المقالات إلى حد كبير على جالينوس، وكان من بين مقالاته أيضا مقال «عن الربو» كتبه لشخص رفيع المكانة (لا نعرف اسمه)، ويتضمن هذا المقال نظاما صحيا للمريض.

ورأى ابن ميمون أن مرض الربو مثل عدد من الأمراض يستحيل شفاؤه، ومن ثم فقد دافع عن فكرة اتباع نظام صحي يضمن على الأقل الصحة العامة (On Asthma1.1)، وقد حذر مرضاه من خطورة العلاج الجراحي مدعيا أن « أخطاء الأطباء أكبر بكثير من وصفاتهم الدقيقة» (On Asthma 13.9). كما رأى أنه توجد بالإضافة إلى الأخلاط الأربعة المتمثلة في (الدم والبلغم والصفراء والسوداء) ستة أمور غير طبيعية تؤثر على حياة المرء. وكان جالينوس قد حدد هذه الأمور الستة في : الهواء المحيط، والطعام والشراب، والحركة والراحة، والانفعالات والنوم والمشي والتبرز واحتجاز السوائل. وقد أضاف ابن ميمون إلى هذه العناصر الستة غير الطبيعية عنصرا سابعا وهو الجماع الجنسي.(On Asthma1.7).

أما عمل ابن ميمون الطبي البالغ الأهمية فيتمثل في كتاب «فصول موسى» الذي كان غرضه يكمن في نقل أفكار جالينوس بشكل مختصر، وقد طبع هذا العمل أكثر من مرة بالعبرية، كما أنه توجد أكثر من ترجمة لاتينية لهذا العمل. ويتكون هذا العمل من خمسة وعشرين فصلا يتطرق كل فصل منها إلى مسائل طبية بعينها. وقد وصف هذا العمل بأنه مناظر لكتاب « تثنية التوراة» في أهميته، حيث يقدم عرضا موجزا لما يربو على تسعين عملا لجالينوس.(Langermann 2008).ويهتم الفصل الأول بعلم الفراسة، ويهتم الثاني بالأخلاط الأربعة... إلخ. ويعرض ابن ميمون في الفصل الأخير شكوكه بشأن العديد من تعليقات جالينوس مؤكدا على وجود خمسين تناقضا في أعماله، ويختتم هذا الفصل بتقديم نقد حاد لأحد تصورات جالينوس عن عقيدة الخلق.

تلقي أعمال ابن ميمون

اهتم عدد كبير من الباحثين برصد تلقي أعمال ابن ميمون، ويمكننا أن نسلط الضوء على ما أصبح يعرف باسم الجدل الذي أثاره ابن ميمون بعد وفاته. وليس من الغريب في شيء أن عددا من قادة اليهود رأى أن ابن ميمون شكل تهديدا للعقيدة اليهودية.

وكانت مسألة الصفات البشرية للإله في اليهودية إحدى المسائل التي أثارت جدلا ضخمًا، وسنناقش في الفصل التالي حرص ابن ميمون على إبعاد اليهود عن أية قراءة حرفية لهذه الصفات، وسعيه إلى تقديم قراءة فلسفية لهذه الصفات. أما القضية الثانية فكانت تتمثل في مسألة إحياء الموتى التي تحمل دلالات لاهوتية هائلة لارتباطها بمبدأ الثواب والعقاب. وتتعلق إحدى القضايا أيضا بمسألة اقتناع ابن ميمون بأن كل الوصايا في اليهودية تحمل تفسيرا عقلانيا. ودار الجدل أيضًا حول الرؤية الطبيعية للنبوءة والمعجزات على حد سواء. وعكس هذا الجدل حالات شبيهة من الجدل في العالم السكولاستي في القرن الرابع عشر؛ أي حينما كان على الكنيسة المسيحية أن تعمل على تحقيق الوفاق بين التعاليم الكنسية والرؤى الفلسفية الجديدة الخطيرة لأرسطو وابن رشد.

وأثارت أعمال ابن ميمون الجدل (Drews 2004,119) بعد أن أتاح كتاب «تثنية التوراة» لليهود التعرف بأنفسهم على الشريعة وعلى نحو منظم، ومن ثم، وعلى نحو لا يدعو للدهشة، فقد عارض الحاخامات تعدي ابن ميمون على صلاحياتهم، ورأوا أنه يعمل على تقويض الأسس المؤسسية لليهودية. وأسفر هذا الجدل عن ترويج الطائفة اليهودية في بغداد لفكرة أن ابن ميمون لم يؤمن ببعث الموتى. ولم يخمد الجدل بشأن هذه النقطة إلا بعد أن كتب ابن ميمون رسالة البعث التي أشار فيها إلى أنه أرسى مبدأ البعث من بين مبادئ الإيمان الثلاثة عشر التي سبق له أن أقرها.

ولكن سرعان ما تجدد الجدل ثانية غير أن المرحلة الثانية من الجدل نشأت في مقاطعة بروفانس وانتشرت منها إلى شمال فرنسا وإسبانيا. وكانت مقاطعة بروفانس تشهد تدفق أعداد كبيرة من يهود الأندلس الذين جلبوا معهم من إسبانيا التراث الفلسفي العربي الثري، وفي المقابل فقد كان اليهود الإشكناز الذين تدفقوا على مقاطعة البروفانس أيضا أكثر اهتماما بالتعاليم اليهودية التقليدية. وقد شعر اليهود الإشكناز بالقلق من أن

يتعرض جوهر اليهودية إلى الخطر نتيجة للإفراط في الدراسات العلمانية المتمثلة في الفلسفة. وقد تزعم الموجة الثانية من الجدل الحاخام شلومو بن أفراهام من مونتبيلير الذي حرم دراسة أعمال ابن ميمون الفلسفية المتمثلة في كتاب «دلالة الحائرين» وكتاب المعرفة الذي هو الجزء الأول من كتاب «تثنية التوراة». وفي المقابل فقد حرم حاخامات مدينة لونيل التي كانت معقلا لفكر ابن ميمون كتابات الحاخام بن أفراهام. وهكذا ظهرت مدرستان متصارعتان أحدهما خاصة بالحاخام شلومو التي حرمت الدراسة الفلسفية وخاصة التفسير الرمزي للنصوص المقدسة وحاخامات مدينة لونيل الذين كانوا من مؤيدي دراسة الفلسفة. وقد حاول الفيلسوف اليهودي ناحمانيديس الذي عاش في القرن الثالث عشر التوفيق بين المدرستين غير أن محاولاته باءت بالفشل. وقد رأى بعض الباحثين أن هاتين المرحلتين من الجدل ترتبطان بالتحولات الاجتماعية والسياسية التي كان يشهدها المجتمع اليهودي وببعض الأحداث التي كانت تشهدها الكنيسة.

وقد انتهت المرحلة الثانية من الجدل على نحو شديد الحدة والعنف، حيث قام المعادون لفكر ابن ميمون بالتعاون مع محاكم التفتيش المسيحية بإحراق كتابات ابن ميمون (Drews 2004.127). ويجب ملاحظة أن ذات الفترة شهدت جدلا في أوساط الباحثين بجامعة باريس؛ مما دفع القسيس تيمبير في عام ١٢٧٧ إلى إدانة أعمال أرسطو وابن رشد.أما المرحلة الثالثة من التحريم فحدثت خلال عامي ١٢٨٨-١٢٨٩، قام خلالها كل فريق بتحريم أعمال الفريق الآخر، وتم في هذه المرحلة تحريم الفلسفة اليونانية، وتم استثناء أعمال ابن ميمون من التحريم. وفي الحقيقة، وعلى أية حال، فقد تواصلت خلال هذه الفترة دراسة الأعمال العلمية والفلسفية.

وقد اهتمت الدراسات أيضا ببيان أثر ابن ميمون في الفكر السكولاستي، فلاحظ الباحثون أن ابن ميمون ترك أثرا كبيرا في توماس الأكويني وهنري جينت وعلماء لاتينيين آخرين. وقد لاحظ الباحث هاسيلهوف أن أثر ابن ميمون في الفكر السكولاستي في القرن الثالث عشر كان ضخما، فشمل «مسائل الفلسفة والفلك ومسائل التأويل المسيحي للعهد القديم والطب»(Hasselhoff 2002.20)، ومع هذا فلازالت قصة تسلل فكر ابن ميمون إلى الفكر السكولاستي في حاجة إلى توثيق كامل.

الهوامش

(١) أدين بالشكر إلى الدراسات الحديثة التي اهتمت بحياة ابن ميمون وأعماله، وخاصة الدراسات التي أعدها Kraemer (٢٠٠٨أ)، و Davidson (٢٠٠٥) و Stroumsa (٢٠٠٩). وقدم كريمر دراسة ببليوغرافية متوفرة على الشبكة الدولية للمعلومات عن حياته.

(٢) انظر Kraemer (٢٠٠٨أص١١٦-١٢٥) لمزيد من النقاش المستفيض عن هذه النقطة الخلافية. ويؤيد كريمر وجهة النظر القائلة بأن ابن ميمون اعتنق لفترة ما الإسلام.

(٣) لمزيد من النقاش عن المؤثرات التي تعرض لها ابن ميمون انظر Kraemer (٢٠٠٨أص١٥٦-١٥٨)، وراجع أيضا Ivry (١٩٨٦) و Ivry (١٩٩١)

(٤) لمزيد من النقاش عن تأثر ابن ميمون بالفلسفة الإسلامية انظر Pines (١٩٦٣)، و Pessin (٢٠٠٥) و Zonta (٢٠٠٧)

(٥) انظر تعريف الفارابي للفلسفة عند Lerner &Mahdi (١٩٦٣).

(٦) يعد الغزالي حالة مثيرة بالطبع، واهتم الباحثون مؤخرا بدراسة إمكانية تأثر ابن ميمون بالغزالي، وقدم ديفيدسون الكثير من أوجه التشابه بين الغزالي وابن ميمون. انظر على سبيل المثال Eran ٢٠٠١) و davidson (٢٠٠٥)

(٧) عن هذه المسألة انظر Davidson (٢٠٠٥)و Pines (١٩٦٣) و Pessin(٢٠٠٥)

(٨) انظر Eran (١٩٩٤) و S.Harvey (١٩٩٢)

(٩) أثار عدد من الباحثين مسألة مدى صحة نسب مقالة في صناعة المنطق إلى موسى بن ميمون، فذهب Davidson(٢٠٠٥) إلى أن ابن ميمون لم يضع هذا العمل في حين أن Kraemer وآخرين قدموا أدلة قاطعة يستدل منها على أن ابن ميمون هو الذي ألف هذا العمل (انظر Kraemer (٢٠٠٥ ص ٦٩-٧١). وقد تعامل كريمر مع هذه القضية (٢٠٠٨أ) على نحو مكثف وخلص منها إلى أن ابن ميمون هو الذي وضع هذا العمل.

(١٠) انظر Kraemer(٢٠٠٥.ص ٥ وما يليها) للتعرف على المناقشات المتعلقة بهذا العمل.

(١١) لاحظ أن الغزالي بدأ عمله الشهير إحياء علوم الدين بكتاب المعرفة أيضا، وهذا ما فعله ابن ميمون. ويرى فرانز روزنتال أن كتاب المعرفة لابن ميمون مدين «بعنوانه وبنيته ومكانته إلى موقف الحضارة الإسلامية تجاه المعرفة». انظر Rosenthal(١٩٧٠ ص ٩٦)

لمزيد من القراءة

-Davidson, Herbert A. Moses Maimonides: The Man and his Works.(Oxford & New York: Oxford University Press 2005)

-Halkin, Abraham S.,and David Hartman, Crisis and Leadership : Epistles of Maimonides (Philadelphia : The Jewish Publication Society of America 1985)

-HasselhoffGorge K. «Maimonides in the Latin Middle Ages: An Introductory Survey» Jewish Studies Quarterly9 (2002)1-20

-Kraemer, Joel L. «Moses maimonides: An Intellectual Portrait»in Kenneth Seeskin(ed).The Cambridge Companion to Maimonides (Cambridge: Cambridge University Press2005)10-057

-Kraemer'Joel L.Maimonides: The Life and World of one Civilization Greatest Minds (New York :Doubleday Press 2008)

-Pessin,Sarah, «The Influence of Islamic Thought on Maimonides», Stanford Encyclopedia of Philosophy(online)2005

-Stroumsa,sarah, Maimonides in His World(Princeton, NJ:Princeton University Press 2009)

-Zonta,Mauro «Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought» Stanford Encyclopedia of Philosophy (online)2007

الفصل الثاني

اللغة والمنطق وفن البرهان

تقدم أعمال موسى بن ميمون الفلسفية شهادة حية على مساعيه الدءوبة في التوفيق بين المعتقدات اليهودية التقليدية وبين مناهج ومحتويات الفكر الفلسفي الذي يتناقض بطبيعته مع الرؤى الواردة في التوراة، وعلى سبيل المثال وعند التحدث عن عقيدة الخلق فبينما يذكر سفر التكوين أن الرب خلق العالم في زمن، فإن كلا من أرسطو وأفلاطون يفترضان أن العالم أزلي، وأنه كان للمادة وجود دائم. ويتضمن كتاب «دلالة الحائرين» الذي هو عمل موسى بن ميمون الفلسفي الرئيسي فضلا عن مقدماته الموجزة لأعماله في الشريعة أفكارا من الفلسفتين اليونانية والإسلامية، كما يقدم في أعماله توليفة انتقائية تجمع بين الفكر اليهودي والفلسفي. وفي هذا الفصل نلتفت إلى المناهج التي استخدمها موسى بن ميمون في صراعه مع حالات التوتر الكامنة بين منظومتي الإيمان والعقل.

وحدد موسى بن ميمون إلى القارئ خطوطا إرشادية واضحة عن نهجه في كتاب «دلالة الحائرين»، وعما يجب أن يتوقع القارئ في فصوله، فأوضح أن الكتاب يحتوي على معنى بسيط وسطحي وآخر خفي مخصص للصفوة، وأن القارئ الماهر سيكشف عنه. وبعد الوقوف على أغراض موسى بن ميمون يجب أن نلتفت إلى مبادئ الإيمان التي قام بإرسائها، والتي تعد تلخيصا للعقائد في اليهودية. وأكد ابن ميمون في هذه المبادئ على وحدانية الرب وأنه غير مادي أو حسي، وقدم لليهود نهجًا لإعادة تفسير الفقرات التوراتية والمصطلحات المخالفة لهذين المبدأين. وسيركز الجزء الأخير من هذا الفصل على أهمية البراهين الفلسفية والعلمية في مشروع ابن ميمون الفكري.

كيف يمكن قراءة «دلالة الحائرين» لموسى بن ميمون

يخبرنا موسى بن ميمون في مقدمته لكتاب « دلالة الحائرين» أن هذا العمل موجه إلى تلميذه يوسف بن يهودا الذي سافر من أجل التعلم على يديه، وأن تلميذه كتب إليه عدة خطابات حرص على نظمها شعرا ربما لاستمالته.وحينما ارتحل يوسف إلى حلب فقد كتب ابن ميمون هذا العمل إليه وإلى مثله من الباحثين. ووردت في بداية ونهاية هذا العمل قصيدة صغيرة جاء فيها: «الويل لمن يضل طريق التوراة، تعال وسر في طريقها، ولن يمكن للدنس والمعتوه السير فيها، وسيسمى دربها الدرب المقدس».(GPIntro:2) وتستدعي هذه المقدمة مقدمة الفيلسوف اليوناني «بارمينيديس» الشعرية - الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد- التي تخبر فيها الآلهة الفيلسوف بأنه يبحر الآن في طريق الحقيقة، وفي رحلة غالية وأنه سيتعلم التمييز بين الحقيقة والباطل، والتمييز بين المعرفة والإيمان. ويعد كتاب ابن ميمون دليلا بالمعنى الحقيقي للكلمة، حيث يعيد كل من تسللت الحيرة إلى نفسه إلى المركز وإلى الحقيقة.

غرض «دلالة الحائرين»

تكشف مقدمة «دلالة الحائرين» الأهداف الرئيسية لهذا العمل، ويتمثل «الغرض الأول في شرح معاني بعض المفردات الواردة بأسفار النبوة»، في حين أن الغرض الثاني يتمثل في شرح «بعض الحكايات الغامضة التي ترد فيها (GP.Intro). ويحدد ابن ميمون الغرضين في إحدى الفقرات التي تستحق الاقتباس بالكامل، والتي جاء فيها :

إن غرض هذه المقالة كلها وكل ما شابهها يتمثل في علم الشريعة بمعناه الحقيقي، بل إن غرض هذه المقالة تنبيه رجل الدين الذي أصبح على يقين من صحة الشريعة ومثل هذا الشخص كامل في دينه وخلقه، حيث سبق له دراسة علوم الفلاسفة وعلم معانيها وجذبه العقل الإنساني وقاده ليعيش من خلاله، ومن المؤكد أن هذا الشخص تزعجه بعض الأمور الخارجية في الشرعية مثل معاني تلك الأسماء المشتركة أو المستعارة. وتجعله يعاني من الحيرة والدهشة. ويشعر هذا الشخص بأنه من الممكن أن يسير وفقا لما يمليه عليه عقله من فهم، وعندئذ سيشعر بأنه يتخلى عن قواعد الشريعة أو أن يتمسك بما فهمه ولا يسير خلف ما يمليه عليه عقله. ويبقى مع تلك الاعتقادات الخيالية، وهو منها على وجل، ويعيش في حالة من الألم والحيرة. (Gp.Intro p5-6)

وتتضمن الفقرة سالفة الذكر عدة نقاط مهمة، يأتي في مقدمتها أن ابن ميمون يقدم كتاب «دلالة الحائرين» بوصفه تدريبا في «علم الشريعة» أي أنه يشتمل على دراسة تحليلية صارمة لليهودية. ومن هنا فإنه كان شديد الوضوح عند قوله إن كتاب «دلالة الحائرين» ليس موجها إلى «الدهماء أو المبتدئين»، وإنما موجه لطالب مثل تلميذه يوسف الذي «سبق له دراسة الفلسفة وله معرفة بالعلوم الحقيقية» (Gp.p10). ومن المفترض أن يكون هذا التلميذ (وابن ميمون ذاته) نموذجا للفرد المراد وصفه، أي للمرء الذي درس كلا من النصوص المقدسة والفلسفة، والذي يتعايش مع المنظومتين، والذي يشعر بالحيرة والارتباك. وقد حظى هذا التوتر الكامن بين الإيمان والعقل أي بين ما أسماه ابن ميمون بالعقل والمعتقدات الضالة باهتمام الكتابات الفلسفية الإسلامية واليهودية المعاصرة لابن ميمون. وقد يشعر المرء الذي يقف على مفترق الطرق بين التوراة والفلسفة وبين الإيمان والعقل بأنه مضطر للاختيار بين أحد الدربين فبينما تقدم التوراة دربا للحياة فإن الفلسفة تقدم نهجا نقديا في التفكير. وكان ابن ميمون واضحا إذ حدد أن لكل اختيار ثمنا فاختيار العقل (الفلسفة) يحمل في طياته إمكانية فقدان المرء لإيمانه باليهودية في حين أن اختيار الإيمان على حساب العقل يهدد بتقويض الأساس المعرفي للمعتقد اليهودي. وبقول آخر فإن السير على أحد الدربين يعني بالضرورة سلب الدرب الآخر، كما أن رفض الفلسفة يحمل في طياته «آلاما وحيرة تلحق أشد الضرر باليهودية».

وإذ يتساءل المرء ألا من شفاء للمرء الذي تتلبسه الحيرة والارتباك فإن ابن ميمون يكشف عن الغرض الثاني من كتاب «دلالة الحائرين» والمتمثل في تأويل كثير من الفقرات التوراتية كوسيلة لتجنب الارتباك الذي تثيره بعض الفقرات الغامضة في التوراة. ويرى ابن ميمون أن تفهم المعنى الحقيقي لبعض القصص التوراتية يضمن للقارئ « التحرر من الحيرة» (Gp.Intro:6) غير أن هذا الطريق المؤدي للتخلص من الحيرة تحيط به الكثير من العقبات، والمشكلات التي قد تواجه القارئ الغافل أو غير المستعد. ويؤكد ابن ميمون أن مثل هذه التفاسير لا يمكنها سوى أن تكون جزئية ويحدد ثلاثة أسباب لتبرير عجزه عن تفسير بعض المصطلحات والقصص الصعبة الواردة في كتب الأنبياء. ويخبرنا أن السبب الأول يتمثل في أن الموضوع الذي يتناوله في « دلالة الحائرين» شديد الاتساع ولا يمكن تناوله في مثل هذا العمل. أما السبب الثاني فيتمثل في أن بعض

القصص الواردة في العهد القديم يتسم بالغموض ويجب ألا تتم الاستفاضة فيه كما هو الحال مع قصة الخلق التي رأى ابن ميمون أنها تخص العلم الطبيعي، ومع قصة المركبة التي صعد فيها حزقيال إلى السماء، والتي رأى ابن ميمون أنها تخص العلم الإلهي. وقد كان ابن ميمون شديد الوضوح عند تأكيده في سياق تقديمه للسبب الثالث والأخير أنه لا يمكن للبشر سوى الحصول على إضاءات بسيطة للحقيقة، ومن هنا فإن العلاج لا يمكنه سوى أن يكون جزئيا (Gp.Intro:7)

وكما لاحظ الباحث كريمر فإن كتاب «دلالة الحائرين» يتعامل مع «حالة مزمنة من الحيرة الوجودية» (Kraemer2008p.8) وحقا فإنه لا يمكن حتى لكل من هو ملم بالتوراة والفلسفة ألا يتخلص من الإحساس بالحيرة. وحينما يقول ابن ميمون إن أقصى ما نأمل فيه هو الحصول على الشفاء من الحيرة، فإن هذه المقولة تمثل قدرا من الجانب الطبي من شخصية ابن ميمون.

مستويات المعنى الغامضة والواضحة في «دلالة الحائرين»

ويزيد ابن ميمون الأمور تعقيدا حينما يميز بين مستويين من التفسير أحدهما باطني والآخر ظاهري، ويذهب إلى أنه لزام على الفيلسوف أن يخفي رؤيته الباطنية خلف ستار العقيدة الظاهرية ويأمر تلميذه بألا يفشي أسرار تعاليمه إلى الآخرين، ومن هنا فإنه يجعل مهمة قراءته وفهمه أكثر غموضا، هذا الغموض الذي لازال قائما حتى اليوم. وحينما يتحدث ابن ميمون عن قصتي الخلق وقصة صعود حزقيال إلى السماء، فإنه يخبرنا أنه سيتناول القصتين على نحو شديد التشابك مع أمور أخرى وفي أنحاء متفرقة من أعماله. وقد حرص على تناول القصتين على هذا النحو من أجل أن يلمح فقط بالحقيقة التي سرعان ما تتوارى ثانية حتى لا تتعارض مع الغرض الإلهي الذي لا يمكن للدهماء التعرف عليه (Gp.Intro:7).

وكان ابن ميمون قد أشار ضمنا إلى الطبيعة الخفية للقضايا التي يناقشها في كتاب «تثنية التوراة»، حيث يذكرنا هناك بأن الحاخامات حثوا القراء على أن يناقشوا وعلى نحو خاص فقط قصة الخلق وقصة صعود حزقيال إلى السماء سرًا مع فرد واحد فقط حيث إن المواضيع الواردة في القصتين تتسم بالثراء و«لا يستطيع كل عقل أن يلم بها» (BK2.12:36b). ويتبنى ابن ميمون نهج الكتمان على نحو شبيه بنهج الحاخامات

الذين كانوا يستخدمون القصص لتبسيط بعض القضايا الفلسفية المعقدة. وكما استخدم الحاخامات القصص والألغاز عند تناولهم للأمور الإلهية فإن ابن ميمون استخدم نهج الإخفاء عند مناقشته للأمور المتعلقة بالعلم الإلهي. وعند إخفاء مثل هذه الأمور عن العامة (أي القراء غير المتفلسفين) سيصبح بمقدورهم تفهم النص من منظور سطحي.

وحتى يخفي ابن ميمون نواياه الحقيقية عن المبتدئين والقراء غير المتعلمين، فقد استخدم إستراتيجيات متعددة، فيحذر القارئ أولا من أنه يعتزم عرض مناقشاته على نحو غير منظم غير أنه يترك عدة تلميحات إلى ما يقصده في عمله. وحقا فإن تسلسل الفصول في كتاب «دلالة الحائرين» يفتقر إلى التسلسل في المواضيع. ويحذر ابن ميمون القارئ عند «توجيهه لكيفية قراءة العمل» من التعامل مع الفصول على نحو منظم ومن ربط المواضيع ببعضها البعض بالطريقة التي نتبعها عند حل الألغاز. ويتأمل ابن ميمون ثانيًا النهج الذي اتبعه الحاخامات عند إخفاء الحكمة في قصصهم، ومن المعروف أن دارسي التوراة والتلمود يحرصون دائمًا على التمييز بين مستويين من الخطاب النصي وهما المستوى الظاهر والباطن، ويقدم المستوى الظاهر التفسير الحرفي للنص في حين أن المستوى الباطني يقدم المعني الداخلي الغامض للكلمات. وقد أطلق الحاخامات على المعني الباطني مسمى أسرار النص لتمييزها عن المعنى الحرفي، واهتموا للغاية بالوصول إلى المعاني الغامضة للفقرات. وعلى نحو شبيه بنهج الحاخامات يخبرنا ابن ميمون أنه بينما لا يستحق المعنى الظاهري لهذه القصص التوقف كثيرا فإن المعنى الداخلي لهذه القصص أشبه «بتفاح ذهبي اللون في أباريق من فضة». وفيما يتعلق بالقصص الخاصة بالحاخامات فإن قيمتها الخارجية محدودة شديدة الارتباط بتفاصيل المجتمع البشري في حين أن معانيها الباطنية «تحتوي على الحكمة المفيدة للمعتقدات الخاصة بالحقيقة في جوهرها» (GPIntro:12). وسنرجع إلى الأهمية التربوية المتعلقة بهذه الإستراتيجية في الفصل التاسع وفي سياق الحديث عن رؤى ابن ميمون المتعلقة بالرفاهية.

ويصف ابن ميمون سبعة أنواع من التناقضات الشائعة في الأعمال الفلسفية، ويرى أنه من الممكن استخدام نوعين منهم وهما الخامس والسابع لإخفاء العقائد التي قد تثير الجدل عند العامة. ويقر ابن ميمون أن أية تناقضات في كتاب «دلالة الحائرين» تعد

متعمدة وأنها من النوعين الخامس والسابع، فيقول: «إن أية انحرافات في هذا المقال ناجمة عن السببين الخامس والسابع (GP Intro:20). ويتمثل سبب الغموض في أنه من الضروري تدريس الأمور التي يكتنفها الغموض بطريقة تستلزم تبسيطها على نحو مخل، ومن هنا يتم وضع تناقضات ظاهرية في التفسير. أما عن الحالة السابعة من التناقض فتنجم عن ضرورة « إخفاء بعض الأجزاء والكشف عن أجزاء أخرى» بطريقة تمنع «الدهماء» من ملاحظة التناقض. وهكذا فإن ابن ميمون كان واضحا بشأن سريته المزعومة مشجعا قراءه من الفلاسفة على ألا يقبلوا نصه من منظور سطحي(١)

ونتيجة لحديث ابن ميمون عن أنه يتعمد الغموض في كتاب «دلالة الحائرين» فقد شعر الباحثون بقدر من الحيرة والارتباك إزاء مدى التأكيد الذي يجب أن يتم وضعه على عقيدة ابن ميمون المزعومة عن الغموض. وقد تحولت عملية قراءة ابن ميمون، والنهج الذي يجب أن يتبع في قراءته إلى تدريب تفكيكي في حد ذاته. إن رؤية القارئ لمقدمة ابن ميمون هي التي بمقدورها أن تحدد إذا ما كانت التناقضات الواردة فيها حقيقية أم ظاهرية، كما أن رؤية هذه التناقضات هي التي ستحدد إذا ما كان يمكن قراءة ابن ميمون على نحو باطني يجعله يبدو في صورة الفيلسوف المعارض للمعتقد اليهودي أم على نحو متوافق مع المعتقدات اليهودية. وكما أشار عدد كبير من الباحثين فإن النص وتأويله يرتبط كل منهما بالآخر، ومن هنا فإن إقحام رؤانا الشخصية ومواقفنا في قراءة أعمال ابن ميمون تحول عملية القراءة إلى تدريب على اكتشاف الذات من جهة وعلى اكتشاف ابن ميمون الحقيقي.

وقد بحث شموئيل بن تيبون المترجم الخاص بموسى بن ميمون عن المعاني الكامنة في كتاب «دلالة الحائرين»، واقتنع بأن هذا العمل ينطوي على معان باطنية. وقد رأى الباحث «إيبعيزر رافيتسكي» في دراسته التاريخية للشروح التي تناولت ابن ميمون أنه توجد عدة طبقات من التفسير لأعماله، كما رأى أهل المذهب الباطني الذين مثلهم من الناحية التاريخية ابن تيبون في العصور الوسطى، وشلومو بينيس، وليو شتراوس في العصر الحديث أن ابن ميمون استخدم تقنيات التخفي لإخفاء التعاليم السرية، أو العقيدة التي يجب ألا يتم الإفصاح عنها للعامة.(٢) وبينما لا يتفق هؤلاء الباحثون بشأن العقائد التي حرص ابن ميمون على إخفائها فقد اتفقوا فيما بينهم على أن ابن ميمون

أحس بأن هذه العقائد يجب أن يتم إخفاؤها عن العامة. أما عن أتباع المذهب الباطني المتشددين فقرأ بعضهم ابن ميمون قراءة تؤكد أنه أرسطي الهوى في حين أن آخرين رأوا أنه أفلاطوني أو من أتباع الأفلاطونية المحدثة بل ومتصوفا، غير أن الجميع يتفق على أن كتاب « دلالة الحائرين» يتضمن معاني خفية وداخلية يمكن للصفوة فقط تداولها. وقد حظيت المدرسة الباطنية المتطرفة بالاهتمام بعد أن أصدر ليو شتراوس كتابه المهم «الاضطهاد وفن الكتابة» والذي عرف فيه جمهور القراء في العصر الحديث بأهمية التعرف على المحتويات الباطنية للأعمال الفلسفية (Strauss1952).وعلى حد اعتقاد شتراوس فإن الفرضية الأولى لكتاب « دلالة الحائرين»هي « أنه لا يمكن التوفيق حسب الفكر اليهودي القديم بين الفكر اليهودي والفكر الفلسفي» (Gp Intro:XIV). وعلى ضوء هذه القراءة المتطرفة فإن كتاب «دلالة الحائرين» ينطوي على مجموعتين من التعاليم، الأولى موجهة إلى العامة في حين أن الأخرى تضم في ثناياها مجموعة من التعاليم السرية الموجهة إلى الصفوة.

وقد رأى الباحث «شتراوس» أن ابن ميمون أخذ بالفكر الأرسطي المنافي للعقيدة اليهودية، وأنه لجأ في بعض الأحيان إلى إخفاء الحقيقة مثل الفيلسوف الملك في جمهورية أفلاطون الذي اضطر إلى الكذب من أجل الصالح العالم... وعلى خلاف أتباع نهج الباطنية في العصور الوسطى فقد رفض شتراوس التوفيق بين التناقضات الظاهرية الواردة لدى ابن ميمون مؤكدا أنه تبنى في كثير من القضايا النهج الأرسطي على خلاف نصوص التوراة.

وقلل باحثون آخرون من شأن أهمية التمييز بين الخطابين الباطني والظاهري، وذهبوا إلى أن كثيرا من الشروح والرؤى الواردة في كتاب «دلالة الحائرين» تعكس طبيعة التطورات التاريخية والسياقية التي كانت تعتمل في ذهن ابن ميمون. ويزعم هؤلاء الباحثون أن كتاب «دلالة الحائرين»عمل توفيقي بين الشريعة اليهودية والفلسفة، وأنه من الممكن التوفيق بين المتناقضات الواردة في ثنايا العمل.[٣] وتعبر هذه الصورة في مجملها عن الجهد الذي بذله ابن ميمون لتقديم صورة عقلانية لليهودية تجمع بين التأمل والعمل والدرس الفلسفي والاشتغال بالسياسة، والالتزام بالوصايا، وتقدير الاشتغال بالطب وعلوم ما وراء الطبيعة.

يعترف ابن ميمون بأنه ليس بوسع الجميع استيعاب وفهم حقائق الفلسفة خاصة أنه توجد فروق حقيقية بين قدرات الأفراد، ومع هذا يصر على أنه يجب تدريس معتقدات بعينها إلى الجميع بغض النظر عن قدراتهم، ويقدم هذه المعتقدات الأساسية في كثير من أعماله. ويحدد ابن ميمون في مقدمته لفصل «حيلق» بالمشنا أسس الإيمان في اليهودية، فيقدم في هذا العمل تفسيرا لبعض الفقرات الربانية الواردة في التلمود، والتي تؤكد أن التمتع بنعيم الآخرة يعني قبول عدة معتقدات لاهوتية. وتوسع ابن ميمون في شرح هذا الجزء مؤكدا أنه لا يمكن النعيم بالخلود دون الإيمان بمبادئ العقيدة اليهودية، والتي حصرها في ثلاثة عشر مبدأ. وتتضمن هذه المبادئ من الأول إلى الرابع الإيمان بوجود الرب ووحدانيته وعدم ماديته وأنه أصل كل شيء. ويتضمن المبدأ الخامس إنكار الوثنية. ويؤكد المبدآن السادس والسابع على النبوءة وخصوصية نبوءة موسى، ويؤكد المبدآن الثامن والتاسع على الأصل الإلهي للتوراة وعدم إمكانية نسخها، ويؤكد المبدآن العاشر والحادي عشر على الرعاية الإلهية وأن معرفة الرب كلية. ويؤكد المبدأ الثاني عشر على مجيء المسيح المخلص. أما المبدأ الثالث عشر والأخير فيؤكد على بعث الموتى. ويؤكد ابن ميمون أن الإيمان بهذه المبادىء الثلاثة عشر يعد شرطا ضروريا للحصول على نعيم الآخرة. ويؤكد ابن ميمون في كل أعماله على مبدأ وحدانية الرب وعدم حسيته، ومن هنا فإنه يوضح في مقدمته لكتاب « تثنية التوراة» أن المبدأ الأهم من بين كل المبادئ وأساس كل العلوم يتمثل في إدراك وجود الكيان الأول، ويعقبه الإيمان بوحدانية الرب وعدم حسيته»(BK1.1:34a أ). وتعرضت محاولة ابن ميمون التى هي الأولى من نوعها لتحديد عقيدة بعينها في اليهودية إلى هجوم من قبل المفكرين اليهود اللاحقين.

وأكد ابن ميمون على أهمية هذه المبادئ في كتاب «دلالة الحائرين»، وقد لاحظنا فيما تقدم مدى تمسكه بالفكرة القائلة بأنه ليس بمقدور معظم الأفراد فهم الدراسة النظرية، وأن الصفوة فقط قادرة على فهمها. وتأخذ هذه الصفوة إلى حد ما شكل الجبرية البيولوجية أو النفسية – البدنية، والتي وفقا لها فإن قدراتنا الفكرية مرهونة بتكويننا الجسدي. ويحدد ابن ميمون في الفصل الرابع والثلاثين من القسم الأول من كتاب « دلالة الحائرين»

خمسة أسباب تجعل العامة غير قادرين على فهم العلم الإلهي، ويأتي على رأس هذه الأسباب أن العلم في حد ذاته شديد الصعوبة، كما أن معظم الأفراد يفتقدون ببساطة القدرات الفكرية اللازمة لفهم الأمور النظرية كما أن معظم الأفراد ليس لديهم الصبر اللازم للدراسة النظرية، ويبتغون القفز سريعا صوب النهايات، كما أن الكثيرين لم يولدوا ببساطة ليكونوا طلاب علم، فضلا عن أن الغالبية مشغولة باحتياجاتها البدنية عن مواصلة الدراسة. ومع هذا يخبرنا ابن ميمون بأنه يجب أن يتعلم كل فرد بغض النظر عن محدودية قدراته العقلية حقيقة وحدانية الرب وعدم ماديته(GP1.35:80-1). وسنتناول في الفصل الخامس الدلالات النفسية البدنية للجبرية التي تتضمن بعض القيود العضوية والفكرية.

وبالإضافة إلى تبني ابن ميمون لوجهة نظر مفادها أن بعض البشر غير قادرين بطبيعتهم على الدراسة المتقدمة فإنه يعترف في ذات الحين بأن بعض الأمور تتجاوز العقل البشري كلية، ففي الفصل الحادي والثلاثين من الجزء الأول يوضح ابن ميمون أنه توجد فروق جوهرية بين مجمل البشر، كما يميز بين درجات مختلفة من الأشياء على النحو التالي:

٢أ- الأمور القابلة للفهم والتي تقع في نطاق الإدراك البشري.

٢ب - الأمور التي يستطيع العقل إدراك أحد جوانبها ويعجز عن تفهم جوانبها الأخرى. (GP1:31:65)

٢ج - الأمور التي لا يستطيع العقل البشري إدراكها كلية على أي نحو كان أو الوقوف على عللها. (المرجع السابق)

وحينما يدرك ابن ميمون أنه ليس بمقدور كل البشر التمتع بذات القدرات العقلية فإنه يعترف أيضا بأنه يمكن لفرد ما تفهم شيء ما يعجز الآخر عن فهمه، ومع هذا يذهب إلى أنه توجد حدود للعقل البشري فيقول «وقد أصبح من الواضح أنه توجد أمور من المستحيل أن يفهمها المرء» (المرجع السابق)، ويقسم ابن ميمون هذه النقطة التي نحن بصددها أي (٢ج) إلى شريحتين وهما:

٢د - إن الأمور التي لا نستطيع معرفتها هي الأمور التي لا تشتاق أرواحنا لمعرفتها، بعد أن ندرك أنها تتجاوز حدود العقل والفهم، ومن بين هذه الأمور عدد النجوم في السماء، وجهلنا بمعرفة عدد أنواع الكائنات الحية إلخ.

٢هـ - توجد أمور نرغب في الإجابة عليها ولا نستطيع أن نجد إجابة لها.

ويحذر ابن ميمون قراءه من أن يرهقوا عقولهم بشأن النقطة الأخيرة، فيرى أن الحاخام عقيفا يمثل نموذجا للمرء الذي لا يتطلع لفهم ما لا يمكن فهمه، ورأى ابن ميمون أن مثل هذا الفرد الذي يعرف محدودية الفهم الإنساني يعيش في سلام، ومن جهة أخرى فإن الفرد الذي يسعى لفهم الأمور التي يستحيل فهمها، والذي تمثله شخصية المرتد «اليشع» في التوراة فإنه يكون على حافة الضلال. وقد وصف ابن ميمون مثل هذه الحالة من الضلال بالمرض المعرفي أو بالوهن الذي تتغلب فيه الخيالات على المرء، والذي يكثر فيه النزوع صوب الأمور المعيبة والشريرة(« Gp1:32:69). ورأى ابن ميمون أن الحنين إلى الأمور التي تنطوي عليها النقطة الأخيرة يعد مؤذيا على أكثر من نحو، فيحدد في الفصل الثالث والثلاثين من الجزء الأول الأذى المعرفي الذي يتسبب فيه مثل هذا الشخص، كما يشير في ذات الفصل إلى المناهج التي حددها الحاخامات لحماية الشخص غير المدرب من أسرار تعاليم النصوص المقدسة. وسنعود إلى هذه النقطة عند بحث لماذا تتجاوز بعض الأمور قدرات العقل البشري؟

فن تفسير التوراة: حصد الثمار الذهبية

وبعد أن أقر ابن ميمون بأن الإيمان بعدم حسية الرب يعد من المعتقدات الأساسية فقد أصبح لا مفر من التساؤل بشأن كيفية تفسير التجليات اللغوية التي تؤكد على حسية الرب؟ وعلى الرغم من أن ابن ميمون لم يقصد أن يكون عمله عملا لغويا (انظر Gp1.10:35) في حد ذاته فإن الفصول الأولى من دلالة الحائرين تمت صياغتها في سياق من التحليل اللغوي والمنطقي، ومن هنا يذكّر قراءه دوما أن التوراة تتحدث بلغة البشر، وأن لغة النصوص المقدسة يجب أن يتم تفكيكها وتحريرها من الأسطورة. ومن هنا فإن بعض العبارات التوراتية مثل «رأى الأنبياء الرب» أو أن «الرب تحدث إلى النبي» يجب أن تفسر على نحو يجعل فعلى « المشاهدة» و«التحدث» يحتفظان بطبيعة الرب غير المادية. كما أن المشاهدة في حالة الأنبياء تتحول إلى تدريب عقلي، حيث إنه من الواضح أن الرب ليس شيئا يمكن مشاهدته(GP1.4).أما في حالة تحدث الرب فإن الحديث يجب أن يفهم مجازا لأنه ليس للرب فما يتحدث به(GP1.65).

وإذ يتساءل المرء لماذا يجب إذن أن تكون لغتنا شديدة الوضوح والدقة، فإن

الإجابة على هذا السؤال ببساطة تتمثل في أن اللغة تعكس معتقداتنا، ومن هنا اهتم ابن ميمون بتنقيح ما نقول وما نعتقد عن الإله. ويتمثل معتقد ابن ميمون الرئيسي في «أن الإيمان ليس مجرد فكرة أو خاطرة يتم التعبير عنها، وإنما هو فكرة راسخة في الروح» (Gp1:50:111). ويميز ابن ميمون في مقالته عن المنطق التي هي من أوائل أعماله بين ما أسماه « بالنطق الداخل» و «النطق الخارج»، واللذين يوجبان إسناد المفردات إلى الله على نحو يتوافق مع المبادئ الحاكمة للإسناد في حكم المنطق. ويشير ابن ميمون في مقدمته لـ«دلالة الحائرين» إلى المعتقدات المناسبة (العقلية) وغير المناسبة أي المتخيلة. ويصف ابن ميمون في الفصل السادس والثلاثين من الجزء الأول بـ«دلالة الحائرين» الإلحاد بوصفه معتقدا غير مناسب بقوله «إنه الإيمان بشيء مختلف عن حقيقة الشيء». وقد حرص ابن ميمون على توضيح أن المعتقدات ليست مجرد ألفاظ نستخدمها، وإنما هي حالات عقلية داخلية، كما ذهب إلى أنه توجد فروق بين إيمان شخص ما على نحو عقلي بشيء ما وبين الإعلان عن الإيمان بعقيدة بعينها، حيث إنه يمكن للمرء أن يؤمن بمعتقد ما دون الإعلان عنه، كما أنه يمكن الإعلان عن معتقد ما دون الإيمان به (GP1.59:139-40) وتنعكس أهمية هذه النقطة في الرسالة التي وضعها ابن ميمون عن الإكراه في الإيمان، والتي سئل فيها عما إذا كان اليهود المكرهون على تغيير عقيدتهم مجبرين على ترديد نصوص العقيدة الأخرى لتجنب القتل، وأجاب ابن ميمون بأن النطق اللفظي بعقيدة بعينها دون الإيمان الداخلي بها ليس كافيا ليشكل إيمانا بتلك العقيدة، وأن الإعلان اللفظي بعقيدة ما أقل أهمية من الإيمان الداخلي بها. (انظر Kraemer 2008a.106-7)

ونظرا لأن كل حديث عن الرب يشكل بالضرورة قضية منطقية فإن ما يسند إلى الإله يجب أن يفسر بوصفه منظومة دلالية أو جزءا من مشكلات منطقية، ومن هنا لنا أن نتساءل أي معنى لغوي يمكن أن نستقيه من العبارات الواردة في التوراة التي تسند صفات بشرية إلى الرب؟ وعلى ضوء هذه المسألة يجب أن نقرأ أول خمسين فصلا من كتاب « دلالة الحائرين»، حيث يحاول ابن ميمون من خلالها وعلى نحو شديد الدقة تحطيم تصورات القارئ الفلسفية المسبقة عن الرب والكامنة في حسية الرب، واستبدالها بمفاهيم أخرى أكثر تعقيدا شديدة الارتباط بعدم الحسية.

وعلى خلاف ديكارت الذي حاول في كتاب «التأملات» تحطيم قناعات القارئ في عدة فقرات فإن ابن ميمون كان أكثر حرصا على التسلل رويدا إلى ذهن قارئه مقترحا تقديم قراءات بديلة للقراءة الحرفية للفقرات التوراتية. وعند النظر في منهجية التحليل اللغوي المتبع في هذه الفصول التمهيدية نجد أنه يشرح على نحو مطول الفقرات التوراتية التي تضفي على الرب طبيعة حسية على نحو ينفي عن الألوهية الحسية. وإذ يتساءل المرء وما أهمية نفي الصفات البشرية عن الإله فإن أهمية هذا الأمر لابن ميمون تكمن في إيمانه أن عبادة أي صنم تعني أن للألوهية شكلا يمكن تجسيده، ولهذا يحذر في الفصل السادس والثلاثين من الجزء الأول من المخاطر الكامنة في الإيمان بحسية الرب، ويربط هذه النوعية من الإيمان بعبادة الأوثان.

ويركز ابن ميمون في هذه الفصول الأولى على معنى ودلالة المفردات المسندة إلى الرب، فيستهل ابن ميمون الفصل الأول بتحليل مفردتي «الصورة» و«شكل» الواردتين في الفقرتين السادسة والسابعة والعشرين من الإصحاح الأول من سفر التكوين اللتين جاء بهما «وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا... فخلق الله الإنسان على صورته ذكرا وأنثى خلقهم».ويمكن للمرء أن يتصور كيف يمكن للمرء غير الدارس للفلسفة أن يتفهم هذه الفقرة التي تنسب للرب شكلا ماديا مثل البشر، وفي الحقيقة فقد استخدم عدد كبير من متصوفة اليهود الأوائل هذه الفقرة ليدعوا أن للرب جسدا إلهيا. وكان ابن ميمون حريصا على الاستفاضة في شرح هذه الفقرة على نحو يوضح أن هذه المفردات لا تتعلق بأى شكل مادي للإله، وإنما تتعلق بجوهر البشر.

وينتقل ابن ميمون في الفصل الرابع إلى مفاهيم تتعلق بالرؤية والإبصار، فكيف يمكن على سبيل المثال فهم النص التوراتي الذي جاء به: «رأيت الرب»(سفر الملوك الأول١٩ :٢٢)، ويشرح ابن ميمون هذه المفردات بوصفها تشير إلى الفهم العقلي مؤكدًا أنها لا تتعلق بالفهم الحسي حتى ينفي أي استدلال بشأن إمكانية رؤية البشر للرب. واستفاض ابن ميمون في شرح المفردات الأخرى الواردة في التوراة التي تصف أعمال الرب مثل: «مكان» و«عرش» و«هبط» و«صعد»، كما شرح مفردات مثل «الجلوس» و«الصعود» و«الوقوف» و«النهوض»، و«الاقتراب» و«الامتلاء» و«العبور» و«المجيء» و«الذهاب». ويفكك ابن ميمون في كل هذه الحالات شفرات النهج الذي يجب أن يتبع

عند فهم أية مفردة مسندة إلى الرب، فيقول إن كل هذه المفردات تنسب إلى الرب غير أن الحركة حادث يرتبط بالكائنات الحية وليس بالرب، ومن هنا فإن مثل هذه المفردات لا يجوز نسبها إلى الرب. (GP1.26:57)

وينتقل ابن ميمون إلى مجموعة أخرى من المفردات مثل «قدم» و«أذن» و«وجه» و«ظهر» و«قلب» و«نفس» و«روح» و«حي» و«جناح» و«عين» و«يسمع» والتي تضفي على الرب أجزاء من الجسد، ورأى أن كل هذه المفردات يجب أن تفسر على نحو لا يضفي الحسية على الرب، ففعل «القول» أو «الأمر» وفقا لابن ميمون لا يعني أن الرب يتحدث، وإنما يجب أن يفهم على نحو مجازي، فلا تعني مفردة الحديث أن الرب ينطق بقدر ما تعني أنه يشاء أن يثبت فهما بعينه وكأنه يسمع..

اللغة والمنطق

ويثير التحليل اللغوي الدقيق قضايا أكثر عمقا بشأن رؤى ابن ميمون للغة، وكما سنرى لاحقا فإنه مدين في نهجه التأويلي إلى أرسطو وإلى الفلاسفة المسلمين. وقد أكد ابن ميمون أن أحد أغراضه الرئيسية في « دلالة الحائرين»يتمثل في التحليل اللغوي، ولهذا يحذر قراءه من الالتفات إلى كل كلمة واردة في العمل حتى لو لم ترد في «موضعها الصحيح»، ومع هذا فبينما أولى ابن ميمون اهتماما كبيرا بانتقاء الكلمات فإنه لم يذكر سوى القليل عن اللغة في حد ذاتها. وتشير إحدى الفقرات فقط في «دلالة الحائرين» إلى اللغة حينما يقول: «اللغات اصطلاحية وليست طبيعية مثلما ظن البعض» (GP2.30:457-8).ويعني هذا أن اللغات من إنتاج إرادة البشر، وليست أزلية كما أنها ليست إلهية المنشأ.

ويندرج التحليل اللغوي في إطار التحليل المنطقي الذي يهدف إلى استكشاف «تراكيب الفكر»(انظر Stern 2000.180)، ويركز المنطق على بنية الفكر الذي يتجلى في المفردات التي ننطقها [٤]، ولكن مثلما رأينا بشأن المفردات التي تقال عن الرب فإن اللغة التي نستخدمها لا تسبب سوى الارتباك والحيرة. ووفقا لموسى بن ميمون فإن مهمة عالم المنطق تتمثل في إزالة أي لبث ينجم عن ظواهر اللغة. ويتكرر هذا الموضوع عبر صفحات دلالة الحائرين، ومن هنا يفضل ابن ميمون وكما سنرى في الفصل التالي الصمت عن طرح مقولات سطحية عند التحدث عن الرب؛ لأن الصمت أو التأمل لا

يشوه مكانة الرب، ويقدم في «مقال عن صناعة المنطق» تصنيفا عاما للمفردات، حيث صنفها إلى «متباينة» و«مترادفة» و«مشتركة ذات معنيين أو أكثر». ويعرف ابن ميمون الاسم المشترك بأنه «الذي ينطبق على شيئين لا يوجد بينهما أي شيء مشترك يجمع بينهما مثل لفظة «عين» التي تنطبق على حاسة العضو ونبع الماء أو لفظة «كلب» التي تنطبق على الحيوان ومجرة النجوم». (TL.ch.13,59) وكما سنرى في الفصل الثالث فإن الاسم المشترك يؤدي دورا مهمًا في تحليل ابن ميمون للصفات التي تسند للرب.

الفلسفة وفن البرهان

البرهان والمعرفة العلمية

يعتقد ابن ميمون مثل أرسطو أن اللغة تكون ذات معنى حينما تكون متعلقة بالحقيقة، ومن هنا فإن اللغة المستخدمة عن الرب يمكن أن تكون حقيقية وذات مغزي حينما تكون ضاربة بجذورها في حقائق ما وراء الطبيعة المتعلقة بالرب، وفي المقابل فإن هذه اللغة تكون بالضرورة كاذبة عند تبنيها لوجهة نظر متعلقة بمادية أو حسية الرب. وعند تطوير ابن ميمون لرؤاه بشأن اللغة والحقيقة والمعرفة فإنه كان شديد التأثر بنموذج المعرفة العلمية الذي طوره أرسطو في أعماله العلمية الثلاثية، وهى كتب القياس والجدل والمغالطة. ويميز أرسطو في أعماله الثلاثة بين البرهان والجدل مثبتا أن البرهان فقط هو الذي يقود إلى المعرفة العلمية مؤكدا على أهميته بقوله: «أعني بالبرهان القياس القائم على الثقافة العلمية» (First Annal.1.2.71b.17-19). ووفقا لأرسطو فإن البرهان يختلف عن سائر أشكال المعرفة على أساس مقدماته التي يجب أن تكون حقيقية وأولية وغير مثبتة ومباشرة وأن تكون معروفة أكثر من الاستنتاجات التي تليها، ومسببات الاستنتاجات.(Topics1.1.100a,27-29) وتجيب المقدمات في البرهان على أسئلة «اللامية»، وتمثل أرقى أنواع المعرفة العلمية. ويتعلق الجدل بالبرهان ولكنه أقل يقينًا، وهو مهم في تأكيد المقدمات الرئيسية للبرهان، كما أنه مهم في تفنيد الادعاءات الكاذبة المتعلقة بالمعرفة، وتأسيس الرؤى الصائبة المتعلقة بالمسائل التي لا يوجد بشأنها معرفة برهانية.

ويظهر البرهان الأرسطي بشكل متكرر في كتابات ابن ميمون بوصفه أحد أشكال

التمييز بين المعرفة العلمية وغير العلمية، فيقول الباحث يوئيل كريمر: «إن التحليل القائم على البرهان يمثل حجر الزاوية الحقيقي لدى ابن ميمون». (Kraemer2008c,12). ويحصي ابن ميمون في الفصل الثامن من مقالة في صناعة المنطق أربعة أنواع من المقدمات تقوم عليها البراهين، وهى: المحسوسات والمعقولات والمشهورات والمقبولات، ثم يذهب ليؤكد أنه على خلاف المحسوسات والمعقولات فإن الأدلة البرهانية أو القياس القائم على الحواس يعد نتاجا للمعرفة العلمية، وأن هذه الأدلة يجب أن تقوم على مقدمات حقيقية متوافرة للجميع. ويعرف ابن ميمون القياس البرهاني بأنه القياس الذي تكون مقدماته مؤكدة.(٥)

ويؤدي البرهان دورا رئيسيا في عدد من السياقات في كتاب «دلالة الحائرين»، ويستخدمه لإثبات العديد من القضايا مثل وجود الرب ووحدانيته وعدم حسيته(٦)، بل ولإثبات أنه ما دام أنه ليس للرب جسدا فليست له حركة(GP1:26)، وأنه ليس للشفافية لون (GP1:28) وأن الفضائل الأخلاقية مطلوبة بوصفها شرطا ضروريا للفضائل الفكرية (Gp1:34)، وأن الصفات الإيجابية لا يمكن أن تنسب للرب (Gp1:59)، وأن الأمور الطبيعية لا تتأتى بالصدفة (GP2:20,111)، وأن الفراغ لا وجود له (GP2:24). وكما سنرى في الفصل الرابع على سبيل المثال فإن ابن ميمون يقول على نحو غامض أنه لو كانت نظرية أرسطو عن أزلية العالم قابلة للبرهان لكان فسر التوراة بما يتماشى مع نظريته (GP2:25:327-8). ويتفق ابن ميمون مع أرسطو بشأن أن الأدلة البرهانية غير قابلة للنقاش، فيقول: «إن كل الأشياء التي يعرف واقعها الحقيقي عن طريق الدليل ليس من الممكن رفضها»، وأن الأدلة البرهانية تمثل المعيار الأكمل للتعرف على الحقيقة العلمية والفلسفية. وقد حرص ابن ميمون في الحالات التي يتعذر فيها إيجاد الدليل على عرض « الرأيين المتناقضين المتعلقين بالأمر المطروح للنقاش بوصفهما افتراضات قابلة للشك، ويشير ابن ميمون إلى أنه من الممكن الإيمان بالرأى الذي «تدور بشأنه شكوك أقل».(GP2:22:230)

حدود المعرفة البشرية

ويمكننا الآن العودة إلى القضية التي تناولناها سابقا أي إذا ما كانت توجد حدود لما يمكن للبشر معرفته، وقد رأينا فيما تقدم أن ابن ميمون يعترف بوجود تساؤلات لا إجابة

لها، فذهب إلى أن الرقم اللانهائي يوجد في سياق العلم الإلهي أو علم ما وراء الطبيعة. وقد اهتم الباحثون مؤخرا ببحث دلالات اعتراف ابن ميمون بأنه ليس من الممكن معرفة كل الأمور الواقعة في إطار العلم الإلهي عبر اليقين البرهاني، وبأنه إذا كان يمكن للبشر تفهم جوهر الأمور غير المادية فإن معرفة ما وراء الطبيعة تصبح ممكنة غير أنه إذا كان العقل البشري غير قادر بطبيعته على اختراق حدود العلم الإلهي فلا يمكن أن نتعرف على جوهر الرب أو وجوده. وكما سنرى في الفصول التالية فإن ابن ميمون يؤكد دومًا أن الكمال الإنساني يكمن في معرفة الرب، وأن الخلود يتحقق حينما تصبح معرفة علوم ما وراء الطبيعة ممكنة.

ويعد الفصل الرابع والعشرون من الجزء الثاني من « دلالة الحائرين» على قدر كبير من الأهمية في كل ما يتعلق بنظرية ابن ميمون في المعرفة، حيث يذهب إلى أن الدليل الذي يسوقه أرسطو عن وجود محرك أول لا يندرج في إطار البرهان لأنه يقوم على مقدمات غير مثبتة. وعلى حد اعتقاد بعض الباحثين فإن فهم ابن ميمون الباطني للنصوص يرتبط بالشك المعرفي، وتساؤله المستمر عن قدرة البشر على الوصول إلى فهم ميتافيزيقي على نحو لا يخلو من يقين. ورفض باحثون آخرون هذه القراءة المتشككة في « دلالة الحائرين» مقدمين تفسيرا آخر مؤكدين أن ابن ميمون رأى أنه يحق له الاحتفاظ بقدر من المعرفة الميتافيزيقية.(٧). وسنتناول أدلة ابن ميمون في الفصل الرابع على نحو أكثر تفصيلا، وسأحاول إثبات أن ابن ميمون آمن بالرؤية القائلة بأنه على الرغم من وجود حدود للمعرفة البشرية فإن معرفة ما وراء الطبيعة لا زالت ممكنة.

الخاتمة : دلالات رؤى ابن ميمون

ركزنا في هذا الفصل وفي إطار محاولتنا لفهم رؤى ابن ميمون الفلسفية على ثلاثة مواضيع وثيقة الصلة فيما بينها، وكانت هذه المواضيع من أكثر المواضيع شيوعًا في نتاجه الفلسفي. ويتعلق الموضوع الأول بفهم ابن ميمون الباطني للنصوص وتوظيفه لمنهج التأويل لإخفاء رؤاه. وقد أوضح هذا الفصل أنه يتعين على القارئ الكشف عن القراءة «الحقيقية» للقضايا التي يطرحها ابن ميمون.

وسنبحث عبر هذا العمل التفاسير المختلفة لنصوص ابن ميمون من أجل معرفة معتقداته خاصة أنه رأى أن تقديم تفسير مناسب لكثير من الفقرات التوراتية المثيرة لسوء

الفهم يساعد على التقليل من حدة التوتر بين التوراة والفلسفة، ومن هنا فقد استلزم تحقيق التوافق بين اللاهوت والعلم الأرسطي «الجديد» طرح تفسير فلسفي ونقدي للتوراة. (٨).

وكان ابن ميمون شديد التأثر بالمذهب الطبيعي في الفلسفة، وسنرى أنه بذل محاولات كثيرة لتفسير التوراة على نحو ملتزم بالنهج الطبيعي حتى في تلك المواضيع المتعلقة بالنبوءة والمعجزات والخلود والخلق.

وقد اتبع الفيلسوف سبينوزا في القرن السابع عشر نهج ابن ميمون في التأويل إلى أقصى حد ممكن في كتاب «مقالة في اللاهوت السياسي» غير أن نهج سبينوزا كان مناقضا لابن ميمون فبينما حاول ابن ميمون تقديم أدلة فلسفية من النصوص المقدسة فقد ذهب سبينوزا إلى أن هذا التنقيب عديم الجدوى، ومن هنا تعرض ابن ميمون إلى انتقادات بالغة الحدة من سبينوزا الذي هاجم استخدام ابن ميمون للفلسفة في تفسير التوراة، واعتبره عديم الجدوى (٩). وعلى الرغم من ازدراء سبينوزا لنهج ابن ميمون التأويلي فإنه كان شديد التأثر بلا شك بنهجه.(١٠)

وذهب سبينوزا في مقاله إلى أن سلطة الأنبياء تصلح فقط في الأمور المتعلقة بالأخلاق والفضيلة، وأن معتقداتهم في المقابل في الأمور الأخرى ليست ذات قيمة. وقدم سبينوزا نموذجا مفاده أن الإيمان (اللاهوت) والعقل (الفلسفة) يمثلان مجالين شديدي الاختلاف، وأن مجال العقل يتمثل في الحقيقة والحكمة في حين أن مجال اللاهوت يتعلق بالتقوى والطاعة. ويكرر سبينوزا في الفصل السادس من مقاله أن المناهج المستخدمة في العلوم الطبيعية يجب أن تطبق على فهمنا للنصوص المقدسة، وأن الكتاب المقدس يجب أن يقرأ ويفهم في ضوء المذهب الطبيعي أي على ضوء قوانين السببية الطبيعية.

ويتوصل سبينوزا إلى استنتاجات مرتبطة بفهمنا للمعجزات فسعى إلى إثبات أنه مثلما أنه من الضروري أن يتوافق كل ما هو في النصوص المقدسة مع قوانين الطبيعة فإنه من الواجب رفض كل ما يتناقض في التوراة مع الطبيعة. وحينما أخرج سبينوزا حيز اللاهوت من حيز الحقيقة على نحو وظيفي فقد مهد الطريق إلى استقلال الحقيقة الفلسفية والعلمية من جهة والعقيدة الفلسنفية من جهة أخرى. وسأثبت في الفصل

السادس أن ابن ميمون قدّم الخطوة الأولى في هذا الدرب حينما قدم نظرية طبيعية عن المعجزات مؤكدا أنه من الضروري فهم التوراة على نحو طبيعي.

أما الموضوع الثاني فيتمثل في في أهمية قضية المادة والحسية في فكر ابن ميمون، وقد أوضحت أن رؤية ابن ميمون للمادة وكثير من القضايا المتعلقة بها تتسم بقدر كبير من عدم الثبات مثلما نجد في الفصل الثالث عند مناقشته لمفهوم الرب، وفي الفصل الخامس عند مناقشته لمفهوم الروح، وفي الفصل السادس عند مناقشته للنبوءة، وفي الفصل الثامن الذي تناول فيه نظريته للأخلاق، وفي الفصل التاسع عند مناقشته لمفهوم السعادة البشرية. وحينما تناول ابن ميمون قضية الشر والرعاية الإلهية فقد كان شديد التأثر برؤية الأفلاطونية المحدثة للمادة التي أثرت على رؤيته للاكتمال البشري والدور الكلي للوجود البشري.

وتطرقت في الختام إلى واحد من أكثر المواضيع المثيرة للجدل والصعبة والمتمثلة في رؤية ابن ميمون المعرفية القائمة على الشك. وقد تم خلال هذا الفصل التأكيد على أنه على الرغم من إيمان ابن ميمون بأهمية الدليل العلمي فإنه اعترف بوجود حدود للمعرفة البشرية. وقد تركزت شكوك ابن ميمون حول موضوعين رئيسيين، ويتعلق الموضوع الأول بمسألة إذا ما كان يمكن للبشر معرفة شيء عن الأجرام السماوية.أما الموضوع الثاني فتمثل فيما إذا كان يمكن للبشر معرفة الرب.

وسنرى في الفصل الخامس الذي يتناول خلود الروح أن فلاسفة العصور الوسطى حتى زمن سبينوزا آمنوا أن خلود الروح يعتمد على اكتساب المرء عبر حياته للمعرفة الحقيقية، وأن الخلود يتحقق إذا حصل المرء على معرفة علوم ما بعد الطبيعة.وفي مقابل هذه المعرفة فإن أي معرفة أخرى تعتمد على الفهم الحسي ستفنى بالضرورة مع الجسد، ولا يمكنها بالتالي أن تقود إلى الخلود.وعلاوة على هذا وكما سنرى في الفصل التاسع فإن ابن ميمون يحث الفلاسفة على تحقيق المعرفة الفلسفية بالرب، غير أنه إذا لم يكن من الممكن الوصول إلى هذه المعرفة فماذا يمكننا أن نفعل بكتاب دلالة الحائرين؟ وقد اختتم ابن ميمون الفصل الرابع والخمسين من الجزء الثالث من كتاب «دلالة الحائرين» بالترويج لرؤية الاكتمال البشري الذي يرتبط بإمكانية النشاط النظري الكامن في معرفة الرب. أما إذا كانت هذه المعرفة غير ممكنة فمن الممكن أن تتحول

إلى نشاط نظري فقط يتقلص إلى الحد الأدنى من النشاط العملي أو النشاط السياسي. وسنعاود الاهتمام بهذه القضايا في الفصل التاسع الذي يركز على آخر أربعة فصول من كتاب دلالة الحائرين.

الهوامش

(١) يقترح البحث الفريد إيفري أن ابن ميمون تبنى منهج التخفي من طائفة الإسماعيلية الإسلامية التي أعلت من شأن التخفي بوصفه فضيلة.وميز المذهب الإسماعيلي بين الجوانب الظاهرية والباطنية من النصوص المقدسة، وأصبحت تعرف هذه المدرسة بالمدرسة الباطنية. وذهب إيفري في سلسلة من مقالاته إلى أن ابن ميمون ربما يكون قد تأثر بالمذهب الإسماعيلي، وأن تشجيعه للقراءة القائمة على الشك تعد دليلا قاطعا على الطبيعة غير الأورثوذوكسية لمعتقدات ابن ميمون.(Ivry1986)

(٢) فهم أتباع المذهب الباطني في العصور الوسطى مثل ابن تيبون «أسرار» ابن ميمون بوصفها شكلا توفيقيا بين التوراة والفلسفة، وبين اليهودية والعلم.وسعى أهل العصور الوسطى إلى التوفيق بين دراسة التوراة ودراسة أرسطو، وتبيان حكمة أرسطو الكامنة في المصادر اليهودية الكلاسيكية.انظر (Ravitzky)

(٣) يعد موسى شموئيل بن تيبون نموذجا للنزعة التوفيقية(انظر Ravitzky 1996.257).وفي العالم الحديث فقد كرّس «إيزادور تيفيرسكي» اهتمامه للتوفيق بين الأفكار المتعارضة في أعمال ابن ميمون.ووفقا لتيفيرسكي فإن مشروع ابن ميمون كان يسعى إلى إثبات «عدم إمكانية الفصل بين التوراة والفلسفة المتناقضين ظاهريا من جهة والمكملين لبعضهما البعض من جهة أخرى». وبوصفه مشرعا وفيلسوفا فقد دمج ابن ميمون رؤيتي التوراة والفلسفة في كل كتاباته، ومن هنا فإن تيفيرسكي يجد كثيرا من الرؤى الفلسفية في أعمال ابن ميمون الشرعية، كما يجد كثيرا من رؤى الشريعة في كتاب دلالة الحائرين. وقد أشار تيفيرسكي إلى أنه توجد خطة محكمة في كل كتابات ابن ميمون تتمثل في « تحقيق الوفاق بين الشريعة والفلسفة اللتين تمثلان حالتين غير متطابقتين للعقل». (Twersky1980.357-69)

(٤) يلاحظ ابن ميمون في مقالة في صناعة المنطق وجود ثلاثة معان لمفردة المنطق مدعيا أن المعنى الثالث المتمثل في (النطق الخارج) يمثل بؤرة اهتمامه، ويقصد به التعبير اللغوي للشخص العاقل الذي يترك « تأثيرا على العقل». ولاحظ كريمر وآخرون أن ابن ميمون استخدم في هذا المقال وعلى نحو غزير مقال الفارابي «مقال أولي عن المنطق» عند عرضه للمفاهيم المنطقية.انظر Kraemer1991

(٥) رأينا أن الأدلة البرهانية تختلف عن سائر أنواع الأدلة القياسية من ناحية مقدماتها التي تعمل بوصفها «عللا» للاستنتاجات، ولكن ما معنى قول أرسطو إن المقدمات علل للاستنتاجات ؟ وذهب أرسطو في كتاب التحليل إلى أن الحصول على معرفة علمية برهانية لشيء ما يستلزم الوقوف على علله، «ونحن لا نفهم إلا بعد معرفة العلل». ولم يقدم ابن ميمون هذا التمييز حيث يستخدم مصطلح «البرهان»على أكثر من نحو غير أن الباحث كريمر يلاحظ أن ابن ميمون يشير بوضوح في مقاله في صناعة المنطق أنه حذف البرهان العلمي من مناقشته.ويعبر الفرق بين الدليل البرهاني وغير البرهاني عن تمييز أرسطو بين المعرفة العلمية وغير العلمية.وفي الحقيقة فقد لاحظ الباحثون مؤخرا أن الأدلة الجدلية تشغل بالفعل لدى أرسطو مكانة مهمة في الخطاب العلمي، ومن هنا يرى الباحثون المتخصصون في فكر ابن ميمون أنه من الواجب أن تولى أهمية كبيرة إلى الأدلة الجدلية.

(٦) انظر « دلالة الحائرين»١ : ١ و ١ : ١٨ و ١١ : ١

(٧) يؤسس الباحث باينيس ادعاءاته على عمل مفقود للفارابي كان متوفرا لابن ميمون، وقد رفض الفارابي في تفسيره لكتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، والذي فقد إمكانية التوصل إلى معرفة ميتافيزيقية، وعارض فكرة خلود الروح. وتوصل «بينيس» إلى قناعة بأن رؤى ابن ميمون تتشابه مع رؤى الفارابي مؤكدا على هذا النحو أن كتابات

ابن ميمون تتسم بطابعها الذي يؤكد على أنه لا سبيل إلى معرفة الله وطبيعته.وعلى حد اعتقاد الباحث «ألتمان» فإن ابن ميمون يعتقد أن علوم ما وراء الطبيعة تمثل «صدى فلسفيا وموقفا دفاعيا». (Altmann١٩٨٧p١٠٩)
ويجب أن نقتبس هنا رأى «هيربيرت ديفيدسون» الذي يوجز المشكلة بقوله إذا سلمنا بالأدلة التي يسوقها «بينيس» فإن كتاب «دلالة الحائرين» يصبح «من أغرب الكتب في تاريخ الفلسفة فكيف يمكن أن يكتب عمل بهذا الحجم بغرض إخفاء بضع ملاحظات تقلل على نحو متعمد من قيمة أي شيء يذكره الكاتب»(Davidson٢٠٠٥ p٥٤).ويؤكد ديفيدسون أن مثل هذه الفرضية لم تتولد إلا في سياق البحوث المهتمة بدراسة ابن ميمون.

(٨) وصلت هذه العملية إلى منتهاها في القرن الرابع عشر على أيدي الفيلسوف اليهودي جيرسونيديز الذي ذهب في تفسيره لسفر نشيد الأناشيد إلى أن هذا السفر يمثل علم ما وراء الطبيعة الأرسطي. وللتعرف على نموذج المنهج التأويلي يمكن مراجعة Gersonides ١٩٩٨

(٩) Spinoza (2001.7:76.15)

(١٠) أوضحت في موضع آخر أن فلسفة سبينوزا تعكس ما أسماه الباحث فانكنشتاين علمنة اللاهوت التي تتسم بتطبيق نموذج اليقين الرياضي على الطبيعة وعلى اللاهوت. وتتجلى هذه الدلالات اللاهوتية لهذا النهج في تأويلات سبينوزا التوراتية، ويتم تفسير هذا النهج التأويلي بوصفه نهجا مناهضا لمفهوم عصمة النصوص المقدسة.انظر Rudavsky2001

لمزيد من القراءة

-Altmann, Alexande, «Defining Maimonides Aristotelianism», in Robert S Cohen and Hillel Levine(eds), Maimonides and the Sciences (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers,2000)

- Davidson ,Herbert, «Maimonides on Metaphysical Knowledge». Maimonidean Studies 3(1992-3)49-103

-Harvey, Steven «Maimonides and the Art of Writing Introductions» in Arthur Hyman and Alfred Ivry(eds)Maimonidean Studies(2008)85-106

- Kraemer, Joel L. «Maimonides on the Philosophic Sciencesin his Treatise on the Art of Logic» in Perspectives on Maimonides: Philosophical & Historical Studies(Oxford & New York: Oxford University Press,1991)

-Kraemer, Joel L. «Maimonides, the Great Healer» in Arthur Hyman and Alfred Ivry(eds) Maimonidean

Studies(2008)1-28
-Manekin ,Charles,» Belief, Certainty and Divine Attributes in the Guide» Maimonidean Studies 1 (1990)117-42
-Ravitzky, Aviezer, History & Faith: Studies in Jewish Philosophy(Amsterdam: J.C.Gieben, Publishers,1996)
-Rosenberg, Shalom, «The Concept of Emunah in Post-Maimonidean Jewish Philosophy» , in Isadore Twersky(ed) Studies in Medieval Jewish History and Literature, Vol.II (Cambridge,MA: Harvard University Press1984)
-Strauss,Leo, «How to Begin to Study the Guide» in Shlomo Pines(trans) The Guide of the Perplexed(Chicago : University of Chicago Press, 1963).

الفصل الثالث

ما يمكن قولـه عن الرب

أبدى ابن ميمون اهتماما واضحا سواء في كتاباته الشرعية أو الفلسفية بطرح صورة دقيقة للرب، وكان اهتمامه بهذا الموضوع نتيجة لأنه كان يكتب في ظل بيئة إسلامية آمنت فيها بعض الفرق بالتجسيم، فضلا عن أن كثيرا من الأعمال اليهودية كانت تروج للفهم الحسي للرب، فكانت تصور أن للرب جسدا. وقد استفاضت بعض الأعمال اليهودية في تقديم وصف مفصل لخصوصية الجسد الإلهي، فيقدم كتاب « شيعور كوماه» شبه الغيبي وصفا مفصلا لجسد الرب، كما اهتمت بعض المرويات اليهودية المعتمدة على رؤية النبي حزقيال بتقديم وصف مفصل للإله، واستندت هذه المرويات على بعض نصوص التوراة التي تتضمن إشارات كثيرة لأفعال الرب وأقواله ومكانة انفعالاته.

وقد اهتم ابن ميمون بمواجهة هذه الاعتقادات الزائفة، ومن هنا تناولت أعماله بشكل مباشر طبيعة الرب غير الحسية، مؤكدا أن وحدانية الرب وعدم حسيته يعدان من أهم سمات الألوهية، ولهذا خصص الخمسين فصلا الأولى من «دلالة الحائرين» لتفسير المفاهيم والفقرات الواردة في نصوص العهد القديم التي تخالف مبدأ وحدانية الرب وعدم حسيته. وسنحاول في هذا الفصل التركيز على محاولات ابن ميمون لتفسير الأوصاف الحسية وصفات الرب على نحو يتجنب وصفه بأي صفات مادية، والتعرف على دلالات فهم ابن ميمون للمفردات التي تصف الإله.

ويذهب ابن ميمون إلى أنه من الضروري ألا ننسب إلى الإله أية مفردات تنطوي على سمات بشرية أو مادية، فيحلل الصفات الإيجابية والمفاهيم المصاحبة لها مؤكدا أنه لا يجوز نسب أي منها للرب، وأنه لا يمكننا سوى أن نقول أقل القليل سواء إيجابا أو سلبا عن الرب، وسنرى أن نظرية ابن ميمون عن الصفات السلبية تعني أن اللغة لا تستطيع

وصف الرب، وأن كل محاولات وصف الرب تعجز عن وصفه. وبعد أن فرغ ابن ميمون من مناقشة طبيعة الرب، فقد انتقل إلى أدلة إثبات وجوده، متبعًا في مناقشته التقاليد المتوارثة في البرهان من خلال الحديث عن حقائق بعينها في العالم المخلوق لينتقل منها إلى وجود الخالق، ويقدم أدلة مستمدة من علم الكون وأخرى لاهوتية لإثبات وجود الرب معتمدا على المقدمات الأرسطية في القياس. وبعد أن تم التعرف على نظرية ابن ميمون المتعلقة بالصفات السلبية والمرتبطة برؤيته المعرفية المتشككة في إمكانية معرفة الرب يصبح من الواضح أنه ليس بمقدورنا فهم حقائق ما وراء الطبيعة المتعلقة بالرب. ولنا هنا أن نتساءل كيف يمكننا إذن تقديم أية أدلة أو براهين عن الألوهية التي لا نستطيع أن نقول عنها شيئا؟ وسنبحث أدلة ابن ميمون في ضوء هذه المفاهيم محاولين التعرف على إجابة لمسألة متى يخضع ابن ميمون أدلته إلى الشك المعرفي.

وحدانية وعدم حسية الإله

قدم ابن ميمون لقرائه في أعماله الشرعية المبكرة مفهوما فلسفيا للألوهية اتسم بكونه شديد الارتباط بمنظومة ميتافيزيقية ومنطقية صارمة، ومن هنا حرص على أن يوضح هذه المنظومة لكل قرائه، وليس فقط إلى القراء الذين على دراية تامة بالفلسفة. وقد لاحظنا في الفصل الثاني أن ابن ميمون لم يبال كثيرا بفكر القارئ متوسط الفهم، ولم يتوقع أن تهتم الغالبية بجهوده الفلسفية، غير أنه أكد على ضرورة العمل على تعليم كل فرد حتى يتقبل حقيقتين أساسيتين عن الألوهية، وهما عدم حسية الرب ووحدانيته اللتان تشكلان أساس مناقشات ابن ميمون في كتابى «تثنية التوراة» و«دلالة الحائرين».

ويستهل ابن ميمون كتاب المعرفة الذي هو الجزء الأول من كتاب «تثنية التوراة» بالتأكيد على وجود الرب فيصفه بأنه موجد كل الموجودات وأساس كل العلوم «وأنه الموجود الأول الذي جلب كل موجود إلى الكينونة» (Hyt1.1:34a) وإن لم يكن الرب موجودا فلا يمكن لأي شيء آخر أن يوجد.(المرجع السابق) ويقدم ابن ميمون أدلة فلسفية وأخرى توراتية ليؤكد أن الرب ليس جسدا، ولهذا قدم شواهد كثيرة من سفرى التثنية وإشعيا بالعهد القديم ليثبت صحة ما يقول.

وحينما اصطدمت رؤية ابن ميمون مع بعض الفقرات التوراتية التي وردت بها مفردات وتعابير تبرز حسية الرب مثل: «تحت قدميه»، و«كتبت بإصبع الرب» و«عيون

الرب» وما شابه فقد اضطر لقول إن بعض العبارات «صيغت على هذا النحو لتتواءم مع القدرة العقلية لغالبية البشر التي لها تصور واضح عن الأجساد «.(Hyt1.6:34b)

وتستخدم التوراة على حد اعتقاد ابن ميمون لغة مناسبة للأفراد، ومن هنا يجب أن تفهم مثل هذه اللغة على نحو مجازي، فيذهب إلى أنه ما دام لا يمكن أن ننسب أي عرض من أعراض المادة إلى الرب فإن وجوده لا يرتبط بالزمان ولا يمسسه تغير أو أي انفعال(Hyt1.11:35a) وأن الفقرات التوراتية التي تنسب للرب تحولات أو تغيرات مؤقتة أو انفعالات يجب أن تفهم على نحو مجازي، وإذا أخذنا على سبيل المثال صفة الغضب فإن نسب هذه الصفة إلى الرب في حالة ما يعني بالضرورة أنه لا يغضب في حالة أخرى، وينجم عن هذا الأمر وضع يعني أن حالة الرب دائمة التغير، غير أننا نعرف أنه لا يتغير، ومن هنا لا يمكن القول إنه تساوره المشاعر.[1] ويقدم كتاب «تثنية التوراة» نقاشا مستفيضا لإثبات وحدانية الرب، والتأكيد على أنه لو كانت توجد مجموعة من الآلهة لكانت هذه الآلهة تتسم بكونها ذات جسد لأن الأمور تتميز عن بعضها البعض بما يعتريها من أعراض مادية. ولو كان للخالق جسد مادي لكانت له حدود غير أن الرب مطلق لا حدود له، ومن هنا فإن وجوده غير مادي، وهكذا «يستحيل أن يكون شيئا غير واحد»(HYT1.4:34b).

ويؤكد ابن ميمون في «دلالة الحائرين» أيضًا على وحدانية الرب موضحًا أنه من الضروري أن يدرك الجميع أن الرب واحد، لا يشبهه أحد وأنه لا جسد له؛ أي أنه غير محسوس ولا يشبه أيا من مخلوقاته، وأن الفرق بين الرب وسائر المخلوقات ليس في الدرجة، وإنما يتعلق بـ «طبيعة الوجود في حد ذاته»، وأن مفردة الوجود تطلق مجازا على الرب لأنها تطلق عليه وعلى الكائنات الأخرى.(GP1.35:80).

وينطوي مفهوم عدم حسية الرب على تعاليم أخرى مهمة تتعلق بأن الرب لا يتأثر بأية انفعالات ولا يخضع لها. ومن الواضح أن تأكيد ابن ميمون على عدم حسية الرب يكشف عن معرفته بأن البعض ينجرف خلف المعتقدات الزائفة الخاصة بحسية الإله. وقد رأى ابن ميمون أن إحساس بعض قراء التوراة بالحيرة واللبث إزاء بعض الفقرات التوراتية ناجم عن تبنيهم لتصور مفاده أن للرب وجودا ماديا وحسيا، وأنه من الضروري التخلص من مثل هذا الفهم.

ولكن كيف كان يمكن لابن ميمون أن يقنع قراءه بقوة موقفه في الوقت الذي اعتادوا فيه على قراءة الفقرات التوراتية التي تبرز الصفات البشرية للرب ؟ وقد أدرك ابن ميمون صعوبة المهمة التي يتصدى لها، ومن ثم كرس الجزء الأول من «دلالة الحائرين» للتقليل من حدة المعارضة السائدة مستخدمًا منهج التفسير الرمزي الذي أوجده الفيلسوف اليهودي فيلون الذي استعاره من الرواقيين. وأكد ابن ميمون تمسكه بمبدأ التأويل في كتاب «تثنية التوراة» غير أنه طور هذا النهج على نحو أكثر تفصيلا في «دلالة الحائرين»، وقد رأينا في الفصل الثاني من هذه الدراسة مدى حرصه على إبعاد قرائه عن تفسير فقرات التوراة حرفيا واستبدال معناها الظاهري بتفسير باطني (هذا المفهوم الواضح لنا كان أقل فهما لدى قراء القرن الثاني عشر)، ومن هنا فقد كان الغرض من الفصول الأولى لكتاب«دلالة الحائرين» يتمثل في تدريب القارئ الفطن على التفكير وتفسير الفقرات التوراتية على نحو لا ينسب للرب أية صفات مادية أو بشرية، ومن هنا يوضح في الفصل الثالث من الجزء الأول من «دلالة الحائرين» أنه لا يمكن نسب مفردة «شكل» إلى الرب الرب لأنها تنطوي على أن الشيء المراد وصفه يحمل بعدا ماديا (فيكون دائريا مثلا).

وفي سياق الاهتمام بتفسير الفقرات التوراتية على نحو مجازي يوضح ابن ميمون في الفصل الثامن من ذات الجزء الأول أن مفردة المكان تعني المكانة فقط عند نسبها إلى الرب. وينطبق ذات الأمر على استخدامنا لمفردات «صعد» و«هبط» و«جلس»... إلخ، التي لا يمكن أن تنطوي على أي معنى مادي عند نسبها إلى الرب. وعبر هذه العملية التفكيكية التأويلية تمكن قراء ابن ميمون من التوصل إلى فهم أكثر عمقا للرب.

الإسناد الإلهي :ماذا يمكننا قوله عن الرب

ويقود الفهم الجديد لفكرة عدم حسية الرب إلى نظرية ابن ميمون الخاصة بالمفردات التي يمكن إسنادها للرب، والتي كان قد طورها على نحو مفصل بدءًا من الفصل الحادي والخمسين حتى الفصل الستين من الجزء الأول بـ «دلالة الحائرين». وكان الغرض منها التأكيد على أن المفردات التي نستخدمها غير كافية لقول أي شيء عن الرب.وقدم ابن ميمون في هذه الفصول منظومة ثلاثية الأبعاد من الأدلة تتوافق مع

الأنواع المختلفة من المفردات التي يمكن استخدامها لوصف الرب. ويتضمن البعد الأول من هذه المنظومة الصفات الإيجابية وصفات الحركة التي تصف «طرق وسمات» الألوهية (GP1.54:125)، ويرفض ابن ميمون هذين النوعين من الصفات مؤكدا أنهما لا يكفيان لوصف الرب. أما البعد الثاني من هذه المنظومة فتمثل في أن الصفات الجوهرية للرب تتمثل في الحياة والقدرة والحكمة والمشيئة، وأنها تمثل في مجملها جوهرا واحدا. أما سائر الصفات فيجب أن تفهم إما بوصفها وصفية للفعل الإلهي أو صفات سلبية. ومع هذا يزعم ابن ميمون أنه حينما تنسب هذه الصفات الأربع للرب فإنها تستخدم على نحو مجازي. أما البعد الثالث فيتمثل في نظرية الإسناد السلبي التي بموجبها فإن الصفات السلبية هي التي تقرب لنا الفهم الدقيق للرب، فيقول ابن ميمون: «أعلم أن وصف الرب عبر وسائل النفي هو الوصف الأدق» (GP1.58:134). ويمثل الجزء الثالث من نظرية ابن ميمون الخاصة بالصفات الإلهية الذروة المنطقية لنظريته في اللغة التي تضرب بجذورها في منطق أرسطو. ويقر ابن ميمون بوضوح أن وصف الرب عن طريق وسائل التأكيد ونسب الصفات الإيجابية يؤدي إلى خلق حالة من الحيرة المعرفية، والتراجع في معرفة الرب، فرأى أنه حينما ينسب البشر إلى الرب مفاهيم إيجابية لا ترقى لرفعته ومكانته فإنهم يقللون من شأن جوهره الحقيقي على هذا النحو. وهكذا فإن الصمت هو أفضل استجابة للرب، فيقول ابن ميمون «الصمت معك ثناء» (Gp1.59:139). وقد أصبحت عقيدة الإسناد السلبي تعرف باسم «اللاهوت السلبي» والذي وفقا له فإنه لا يمكن قول أي شيء إيجابي عن الرب.

رفض صفات التوكيد

ويقدم ابن ميمون رؤيته من خلال عرض الأخطاء التي يرتكبها الأفراد الذين لا يلتزمون الحرص الكامل عند حديثهم عن الرب أو عند وصفه.وقد رأينا في الفصل الثاني أن ابن ميمون آمن أن اللغة التي تستخدم لوصف الرب يجب أن تضرب بجذورها في الحقائق الغيبية عن الرب، ومن هنا فقد ميّز في الفصل الحادي والخمسين من الجزء الأول من كتاب «دلالة الحائرين» بين نوعين من القضايا المنطقية، وهما الجوهري والعرضي. وفي القضايا الخاصة بجوهر الصفات فإن الصفة تعكس التعريف أو ماهية الشيء المراد وصفه في حين أن الصفة مزيدة على الشيء المراد وصفه في القضايا

الخاصة بالصفات العرضية. ويرى ابن ميمون أنه على الرغم من أن الصفات الجوهرية هي التي ممكن تنسب فقط إلى الرب فإنها تنسب فقط على نحو ضعيف.

ويقدم الفصل الثاني والخمسون من الجزء الأول مثل هذا التصنيف معتمدا على كتاب أرسطو في الجدل.[٢] ويرى ابن ميمون أنه نظرا لأنه ليست لدينا معرفة بجوهر الرب فالمجموعات الأربع الأولى من الصفات التوكيدية لا يمكن أن تنسب للرب، ويوضح أن جوهر الشيء حسب أرسطو يعرف وفقا لعلله، غير أن هذا الأمر لا ينطبق على الرب لأنه ليست له علل سابقة يعرف بها.(GP1.52:115).وعلى ذات النحو فإنه من المستحيل أن ينطبق جزء من هذا التعريف على الرب لأن « تعدد الأجزاء» يعني إقحام التعددية على الألوهية. أما المجموعة الثالثة من الصفات والخاصة بالكيف فيرفضها ابن ميمون أيضا، مفضلا السير على هدى كتاب المقولات لأرسطو معترفًا بوجود أربعة أنواع من الصفات النوعية المتمثلة في التملك أو التصرف والخواص الطبيعية والخواص السلبية أو العواطف والشكل أو الكم. وعند مناقشة ابن ميمون لكل صفة من هذه الصفات فقد خلص إلى أنه لا يجوز إدخالها على الألوهية التي لا يجوز انتهاكها.وكان من دلالات هذا النقاش (الذي سنعود إليه في الفصل الثامن)أنه لا يمكن القول إن للرب عواطف بعينها، وكما سنناقش لاحقا فإن جوهر ووجود الرب متماثلان كما جاء في الفصل السابع والخمسين من الجزء الأول من دلالة الحائرين.(GP1:57)

هل من الممكن الحاق الصفات النسبية بالرب؟

وترتبط المجموعة الرابعة من الصفات بالعلاقات، وقد أطال ابن ميمون بعض الشيء في التحدث عن هذه المجموعة الرابعة، حيث إن فقرات كثيرة في التوراة تتحدث عن أن الرب يسعد بعلاقته معنا.ويفسر ابن ميمون هذه العلاقة بقوله حينما نقول «إن زيد والد بكر» أو أن «زيدًا سيد خالد» فإن العبارتين لا تنطويان على تعددية زيد أو تحول في جوهره، وهكذا يمكننا أن ننسب إلى الرب صفات نسبية دون أن تعني أي تحول في الجوهر.ومع هذا يرفض ابن ميمون نسب أية صفات للرب لأن أية علاقة للرب مع العالم تعني أن له حيزا في الزمان والمكان، فيقول: «ليست هناك أية علاقة بين الرب عز وجل وبين الزمان والمكان». (GP1:52:117) وإذ نتساءل عن سبب هذا الأمر فإن إجابته تكمن في تعريف أرسطو للزمن بأنه عرض لاحق للحركة(انظر الفصل الرابع على

نحو مفصل)، فيقول إن الحركة تلحق فقط بالأجساد، وما دام أن الرب ليس جسدا فإن هذا الأمر يعني أنه لا يوجد في الزمن، ولا يمكن أن ننسب إليه أي شيء يفيد الزمن. وينطبق ذات الأمر على المكان الذي يتعلق بالمواد الحسية، ومن هنا لا يمكننا قول إن الرب يشغل مكانا أو حيزا.ولهذا السبب كان ابن ميمون حريصا في فصوله الأولى من كتاب «دلالة الحائرين»على إعادة تفسير الفقرات التوراتية التي تنسب للرب صفات تتعلق بالزمان أو المكان.

وإذ يتساءل المرء هل يمكن أن تكون للرب علاقات «بالأشياء المخلوقة» التي لا تنطوي على قيود زمانية أو مكانية؟ فإن ابن ميمون يؤكد دومًا على اختلاف الرب كليةً، ويذهب إلى استحالة وجود أية علاقة بين الرب وأى من مخلوقاته (المرجع السابق)، ويؤكد على عدم إمكانية وجود أي تشابه بين الرب وأي شيء، بقوله: «وفي الحقيقة لا توجد أية نسبة بين الله عز وجل وأي من مخلوقاته» (GP1.52:118). ويندرج تصور وجود مثل هذه العلاقة في إطار الأخطاء التي أسماها الفلاسفة خطأ فادحًا والمتمثل في تعدي القوانين الميتافيزيقية. وزعم ابن ميمون أن هذا الأمر يشبه إقامة علاقة بين «المائة ذراع والحرارة التي في الفلفل لأن هذا من جنس الكيفية، وهذا من جنس الكمية أو بين «العلم والحلاوة أو بين الحلو والمرارة» (المرجع السابق). ويخلص ابن ميمون من هذا العرض إلى أنه لا يجوز أن ننسب إلى الرب أية نسبة بينه وبين مخلوقاته[٣]

وماذا يمكنا أن نفعل إزاء هذا الزعم؟ وبالتأكيد وكما سنرى في الفصول اللاحقة فإن ابن ميمون لا يريد أن ينكر كلية أية علاقة بين الرب ومخلوقاته إلا لأنه يؤمن أن الرب كلى المعرفة والرعاية.وطرح عدد من الباحثين قراءة ضعيفة لما ذكره ابن ميمون، ففهم الباحث «تشارليز مانيكين» مفردة «نسبة» الواردة في «دلالة الحائرين» بوصفها مفردة تعني نسبة مئوية أو قدرًا ما عوضا عن معنى العلاقة الذي أشار إليه الباحث «بينيس»، مما جعله يزعم أنه لا يوجد مقياس يمكن الاعتماد عليه لمقارنة الرب بالبشر. (Manekin2005,30-1) وسأظهر لاحقا أن هذه القراءة لا تتواءم مع ما ذكره ابن ميمون عن الصفات السلبية.

صفات الأفعال

وتتكون المجموعة الأخيرة من الصفات التوكيدية من الأفعال التي يقوم بها طرف ما، ويصف ابن ميمون هذه الصفات على النحو التالي: «وتوصف الأشياء بأفعالها، وهذا النوع من الصفات مستقل عن جوهر الشيء الموصوف، ولذلك فإنه مناسب للغاية عند وصف الخالق، حيث إننا نعلم أن هذه الأفعال المختلفة لا تعني ضرورة وجود عناصر مختلفة في جوهر الفاعل الذي تنتج عنه الأفعال المختلفة» (GP1.52:119) .

وعند النظر على سبيل المثال في عبارة « صنع زيد الباب» فإن نسب الباب إلى زيد بعيد عن جوهره، كما أنه لا يدخل أي عنصر جديد أو عدة عناصر على جوهره. ومثلما أستطيع التحدث عما يفعله زيد دون قول شيء محدد عنه فأستطيع التحدث أيضا عما يفعله الرب دون أن تعني هذه الأفعال شيئا عن جوهر الرب. ولهذا السبب يدعي ابن ميمون أنه ليس من الممكن أن تنسب صفات الحركة إلى الرب لأنها بعيدة عن جوهره(٤). ويخبرنا ابن ميمون قبل التطرق إلى الأدلة الكونية في «دلالة الحائرين» أن: «معرفة أعمال الرب هي معرفة لصفاته التي من الممكن أن يعرف من خلالها». (GP1.53) ويشرح فيما بعد ما يقصده عن نسب الأفعال إلى الرب بقوله: «حينما يتم فهم أي فعل من أفعال الرب فإن الصفة الناجمة عن هذا الفعل تنسب إلى الرب، ويطلق على هذه الصفة الاسم المشتق من ذلك الفعل... ونطلق على الرب أفعالا بعينها إثر شعورنا بها مثل فعل الرحمة، ونقول عن الرب إنه رحيم ليس لكونه ينفعل ويرق، ولكنه يوصف بالفعل الذي يصف علاقة الأب بابنه، غير أن وصف الرب بهذا الفعل لا ينم عن انفعال أو تغير». (Gp1.54:125)

ويتضح مما تقدم أن ابن ميمون لا يقارن البتة بين أفعال الرب وأفعال البشر بل ويتحاشى عقد أية مقارنة، فيحذرنا من أنه لا يمكن أن نقول على الرب أنه «رحيم» أو «رءوف» على نفس النحو الذي يوصف به البشر، وأنه من الممكن فقط إسناد الصفات الفعلية إلى الألوهية، حيث إنها لا تنتهك وحدانية الإله.

وبخصوص الفقرات الواردة في العهد القديم والتي تهتم بوصف سمات الرب فمن الممكن أن يعاد تفسيرها على ضوء الأفعال التي تصف «طرق وسمات» الألوهية، والتي نفهمها على نحو شبيه بالخبرات التي نمر بها، فمثلما ننسب صفة الرحمة إلى الفرد

الذي يقوم بأفعال معينة فإننا ننسب إلى الرب صفة «الرحمة» لوصف أفعاله التي تشبه ما نقوم به من أفعال تدل على الرحمة. ويشير ابن ميمون إلى أن مفردة الرحمة لا تعني ذات الشيء بالنسبة للإله أو للبشر وأننا لا نستطيع وصف الإله بلفظة الرحمة إلا على نحو مجازي وأن كل ما نعنيه بأن الرب رحيم هو أن أفعاله تبدو فقط مشابهة في صورتها لما قد يقوم به المخلوق البشري.

وإذ يتساءل المرء هل يمكن أن يقال إن تعددية الأفعال التي يقوم بها مخلوق ما تعني أن جوهر هذا المخلوق يتسم بالتعددية؟ ولأهمية هذا التساؤل فقد ذهب ابن ميمون إلى أن تنوع الأثر لا ينطوي بالضرورة على تنوع القوة أو العلة، وضرب على ذلك مثلا بالنار التي تملك القدرة على إذابة الأشياء وتجميدها وطهيها وحرقها... إلخ، دون أن يعني ذلك وجود تعددية في النار، فيقول «إن من يعرف طبيعة النار يعرف أنها تفعل كل هذه الأمور نتيجة لكيفيتها الفاعلة الممثلة في الحرارة» (GP1.53:120)، وهكذا يمكن القول إن الرب يفعل كل شيء عبر الإرادة والقوة والمعرفة وطبيعته الحية، غير أن هذه الصفات مجتمعة لا تضفي على الرب أية تعددية، كما أن الأفعال المتولدة عن هذه الخواص لا تضفي أي تركيب على الألوهية، فذكر ابن ميمون في الفصل الثالث والخمسين من الجزء الأول: « إن الأفعال المتعددة تنجم عن جوهر واحد بسيط لا توجد به تعددية، ولا تطرأ عليه أية نزوة »(GP1.53:121)

وقد يزعم المرء أن الصفات المنسوبة للرب لا تتعلق بأفعاله وإنما تتعلق بجوهره، فذهب الفلاسفة المسلمون إلى أن صفات حي وقادر وعالم والمشيئة تختلف بالطبع عن أفعال البشر في حين أنها جوهرية للرب، وكما يبدو فقد رفض ابن ميمون هذا التصور وذهب إلى أن هذه الصفات الأربع تظهر فقط في علاقتها بمخلوقات الرب. ويؤكد مناصرو مبدأ وحدانية الإله أن جوهر الرب يتمثل في كونه «واحدًا وبسيطًا، لا تطرأ عليه أية تحولات »(GP1.53:122). ومن هنا فإن صفات الرب الأربع المتمثلة في الحياة والقدرة والحكمة والمشيئة تعد جزءا من الجوهر الواحد غير المركب، وأن سائر الصفات يجب أن ينظر إليها بوصفها وصفا للفعل الإلهي أو صفات سلبية.

إسناد متشابه

طور ابن ميمون في الفصل السادس والخمسين من الجزء الأول من «دلالة الحائرين» ما أصبح يشكل نظرية مثيرة للجدل بشأن المفردات المتجانسة والمتباينة التي يمكن إسنادها للرب، وقد رأينا فيما تقدم أنه ابن ميمون لا يتقبل فكرة وجود أي تشابه بين الرب والبشر، ولهذا رفض قبول أي تشابه بين المفردات التي تنسب للرب، وتلك التي تنسب للبشر. ومن هنا حرص في «مقال في صناعة المنطق» على أن يميز استنادا لما ذكره أرسطو في كتاب الجدل بين الأسماء المتباينة والمترادفة والمشتركة. ورأى ابن ميمون أن المفردات أحادية المعنى يمكن أن تطلق على شيئين حينما يكون بينهما شيء مشترك (Tl.Ch.13,p59)، فمن الممكن أن تطلق مفردة الحيوان على سبيل المثال على الكلب أو القطة. أما المترادفات فيعرفها بأنها «المفردات التي تطلق على شيئين لوجود شيء مشترك بينهما ولكنه لا يشكل جوهر أي منهما. (Tl.Ch.13,p60) ويتجلى هذا التعريف بشكل واضح في الفصل السادس والخمسين من الجزء الأول من كتاب «دلالة الحائرين»، حيث يشير إلى أن بعض المفردات تسند إلى شيئين حينما يوجد بينهما تشابه يتعلق بظاهرة ما تعد عرضا لهما، ولا تشكل جزءا من جوهر وجودهما»، فنقول على سبيل المثال إن لون الكلب والقط أبيض، واللون الأبيض يتعلق هنا بالعرض. وعلى خلاف المفردات التي تطلق على شيئين أو شيء واحد فإن الأسماء المشتركة تطلق على شيئين لا يوجد بينهما أي شيء مشترك. ويمكنني أن أستخدم هنا الفعل الإنجليزي Bat الذي يطلق على سبيل المثال على العصا الخشبية التي تركل بها الكرة وعلى الحشرات الطائرة التي يكثر وجودها في بعض المناطق.(٥)

ويذهب ابن ميمون إلى أن المفردات المنسوبة للرب لا يمكن أن تكون من المفردات المترادفة لأنه لا يمكن أن يكون هناك أي شيء مشترك بين الرب والبشر. ولهذا السبب فإن المفردات المنسوبة للرب يجب أن تفهم بوصفها مفردات مشتركة. ونظرًا لإيمان ابن ميمون بأن جوهر الرب يختلف عن أي جوهر آخر فإنه يذهب إلى أن مفردات مثل المعرفة والقدرة والإرادة والحياة «مفردات مشتركة ومن هنا فحينما تنسب إلى الرب فإنها تختلف كلية عن تطبيقها على أي شيء آخر».(GP1.56:131) ولا يجمع هذه المفردات المشتركة أي شيء سوى استخدامنا لها، فيقول ابن ميمون «لا يجمع

هذه المفردات أي شيء». (GP1.56:131) ويخلص في الفصل التاسع والخمسين من الجزء الأول من «دلالة الحائرين» إلى أن المفردات المتباينة فقط تؤكد أنه ليست للرب أية خواص جوهرية أو عرضية مشتركة مع البشر، وأن الرب يختلف عن الجميع، ومن هنا فإن المفردات التي تصفه لا يمكنها أن تنطبق عليه إلا مجازًا. ومن هنا فإن الصفات الأربع المنسوبة سلفا للرب وهى (المعرفة والقدرة والإرادة والحياة) تنسب إليه على نحو المجاز.(٦)

وقد أسفرت رؤية ابن ميمون المتشددة بشأن وحدانية الرب عن تعرضه إلى هجوم متشدد من قبل بعض المفكرين اليهود وأتباع المدرسة السكولاستية مثل توما الأكويني الذي عاش في القرن الثالث عشر الميلادي الذي رأى أنه من الممكن أن تنسب بعض الصفات جزئيا إلى الرب والبشر، ومن هنا زعم أن لفظة «خير»التي تنسب إلى الرب أكبر بكثير من أن تنسب إلى البشر. ووفقا للأكويني فبينما لا تعني لفظة «خير» ذات الشيء عند نسبتها إلى الرب والبشر فإنه من الممكن المقارنة بين خير الرب وخير البشر، ومما يذكر أن الفلاسفة المسلمين كانوا قد طوروا قبل الأكويني نظرية عن المقارنة بخصوص هذا الشأن، غير أن ابن ميمون رفض رؤى الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد بخصوص هذا الشأن ، فوصفهم بأنهم مخطئون حينما ظنوا أن الصفات المنسوبة للرب «أعظم وأكمل وأكثر ديمومة من صفاتنا» (GP1.56:130). وفي الحقيقة فقد رأى أن رؤى هؤلاء الفلسفة غير متسقة، فإذا كانوا يسلمون بأن جوهر الرب مختلف عنا فمن الأحرى أن يعترفوا أن صفاته تختلف أيضا عنا.

عن الجوهر والوجود

وبعد أن حذف ابن ميمون الصفات التوكيدية من معجم مفرداتنا اللاهوتية باستثناء المفردات المشتركة التي تقال على شيئين فقد أصبح أكثر استعدادًا للتعامل مع القضية الشائكة المتوارثة عمن سبقه من الفلاسفة المسلمين أي العلاقة بين الجوهر والوجود. وتعود جذور هذا الموضوع الشائك إلى كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو الذي اهتم به كل من ابن سينا وابن رشد وابن ميمون والأكويني.

وتتعلق هذه المسألة بما يمكننا قوله ومعرفته عن الكينونة التي ترتبط بمبدأ الجوهر والوجود، وبفكرة أن الجوهر يمثل «ماهية» الكينونة. وكان أرسطو قد ميّز في الفصل

السابع من كتاب ما بعد الطبيعة بين الجوهر والعرض، ووفقا لهذا التمييز فإن الجوهر يحدد الماهية في حين أن الأعراض تخبرنا بالحقائق العارضة التي تعتري الكينونة. ويتميز جوهر الشيء عن حقيقة وجوده بل ويحدد ماهيته، فيمكنني فهم ماهية البشر وتعريفه بأنه حيوان ناطق دون معرفة أي شيء عن لون عينيه... إلخ. ومن هنا فإن الأعراض مضافة إلى الجوهر، فالجواهر لا توجد في عالم مثالي منفصل وإنما تظهر في جواهر فردية. ويعد الوجود عارضا؛ إذ إنه لا يخبرنا شيئا عن جوهر الكينونة. وسواء أكان للشيء وجود أم لا فإنه مستقل عن جوهره. وفي كل الكائنات باستثناء الرب فإن هذه المبادئ شديدة الوضوح.

واختلف الفلاسفة المسلمون قبل ابن ميمون حول مسألة إذا ما كان جوهر ووجود الرب متلازمين أم لا، وسنعود إلى هذه النقطة لاحقا في إطار الحديث عن أدلة وجود الله، غير أنه من الكافي هنا قول إن الخلاف الرئيسي بين ابن سينا وابن رشد تعلق بمسألة إذا ما كان الوجود عرضا مضافا إلى جوهر الرب أم أن جوهر الرب ينطوي على وجوده. وذهب ابن سينا إلى أن جوهر الرب ووجوده متطابقان في حين ذهب ابن رشد إلى أنه يمكننا معرفة وجود الرب دون معرفة ماهيته. ونظرا لأنه لا يمكننا وفقا لابن رشد معرفة جوهر الرب أو ماهيته فلا بد من التمييز بين جوهر الرب ووجوده.

ويؤيد ابن ميمون في «دلالة الحائرين» رؤية ابن سينا التي وفقا لها فإن الوجود في الكينونة المادية لعالم ما تحت القمر عرض مصاحب لما هو موجود(GP1.57:132)، ويذكرنا ابن ميمون دوما بأنه في حاله الرب فإنه لا يوجد عرض مضاف إلى جوهر الرب غير المتغير، وأن الصفات المستخدمة لوصف الرب بعيدة للغاية عن جوهره مرددا على هذا النحو رؤية ابن سينا، فيقول:

« هذا هو معنى قولنا عنه تعالى إنه واجب الوجود؛ فوجوده متطابق مع ماهيته وحقيقته، وماهيته هي وجوده، ومن هنا ليس لماهيته عرض يرتبط بالوجود. وبالتالي فإنه موجود ولكن ليس بوجود عبر ماهيته» (Gp1.57:132).

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ الطريقة التي تختلف بها مفردة «وجود» في المعنى عند إضافتها إلى الرب أو مخلوقاته. ويحمل حديث ابن ميمون هنا بعدا دلاليا متعلقا بكيفية فهم المفردة، ففي حالة الرب فقط فإن الوجود لا سبب له، وعلاوة على هذا فإن وجود

الرب ليس فعليا فقط بل ضروريًا. وفي المقابل وفي حالة باقي المخلوقات فإن الوجود يعني الوجود الفعلي. غير أن هذا الوجود الفعلي في حد ذاته يرتبط بالضرورة بالانتقال عبر وسيط من حالة القوة إلى حالة الفعل. وفي المقدمة الثالثة والعشرين لموسى بن ميمون الواردة بالفصل الأول من الجزء الثاني من «دلالة الحائرين» يقر ابن ميمون أن كل ما هو موجود وينطوي على قدر معين من إمكانية التحول من القوة إلى الفعل قد ينتهي وجوده في مرحلة زمنية معينة، وهكذا فإن الوجود في حد ذاته قد يصبح عارضا لأنه ناجم عن قوة خارجية. وأخيرا فإن الوجود يرتبط بالمشيئة الإلهية في حين أن الجوهر يرتبط بالحكمة الإلهية. وعلى الرغم من أن حكمة الرب ومشيئته متطابقتان من منظور العالم المخلوق، فإن عرض الوجود مستمد من مشيئة الإله.(«Gp1.69,3.13)

ابن ميمون واللاهوت السلبي

ويمكننا أن نوجز ما توصلنا إليه حتى الآن بقولنا إن ابن ميمون أكد صراحة أنه ما دام أن الرب ليس بمادة فإنه لا يمكن أن تنسب أية صفة ذات بعد مادي إلى جوهره. ومن بين كل الصفات التوكيدية فإن الأسماء المشتركة فقط هي التي يمكن أن تنسب إلى الرب. وفي الحقيقة فقد طور ابن ميمون نظريته لتشمل الأوصاف المتعلقة بوحدته، فيقول «إن نسب عرض الوحدة إلى الرب لا يختلف عن سخف نسب التعددية إليه» (GP1.57:132). وفي الحقيقة فإن نسب «الوحدة» و«التعددية» ليس مناسبا بشأن الرب (المرجع السابق).ومن هنا نستخدم مفردة أزلي لقول إنه ليس للرب وجود في الزمن غير أن مفردتي «الأزلية» و«الوجود في الزمان» لا تنطبقان على الرب. وفي إطار سعي ابن ميمون لتقديم فلسفة أصيلة عن اللغة فإنه يعترف بأن قيود اللغة صارمة، وأننا مقيدون بنمطية المفردات اللغوية. وعندئذ تتمثل المشكلة فيما إذا كان يمكن قول شيء محدد عن الرب، ويطور ابن ميمون بدءا من الفصل الثامن والخمسين وحتى الستين من الجزء الأول من «دلالة الحائرين» نظريته عن الإسناد السلبي مؤكدا أن الإسناد السلبي فقط هو الذي بمقدوره جلب العقل البشري قريبا من فهم الرب، فيقول : «اعلم أن وصف الرب عز وجل عبر وسائل النفي هو الوصف السليم». وتمثل هذه المرحلة الأخيرة من نظرية ابن ميمون عن الإسناد السلبي التتويج النقدي لنظريته في اللغة.

وتعتمد نظرية ابن ميمون على نظرية أرسطو في النفي التي هي جزء من أنواع التضاد الأربعة الواردة في كتاب المقولات، وقد أشار ابن ميمون إلى هذا التصنيف في الفصل الحادي عشر من مقال في صناعة المنطق، مما سمح له بتوضيح أننا نستخدم لغة الأضداد أو لغة سلبية لنبعد عن مفهومنا للرب الصفات غير المناسبة. ويميز ابن ميمون على غرار أرسطو بين العدم والنفى موضحًا أن مجالات العدم يمكن أن تنطبق فقط على الأشياء التي يمكن أن يكون لها مسند، فمقولة « زيد كفيف» تنطوي على وجود شريحة ترى من الكائنات التي ترى باستثناء زيد الذي لا يرى، وعند قول إن زيدًا كفيف، فإن هذا يعني أنه كان يمكن أن يكون زيد مبصرا في الأحوال العادية.

ومن جهة أخرى فإن النفى ينطبق على الأشياء التي لا يمكن أن يكون لها بطبيعتها محمولا، وإذا أخذنا على سبيل المثال عبارة «إن الحائط كفيف» فإن هذه العبارة لا تصح لأن الجدران بطبيعتها ليست من الأشياء التي تستطيع أن ترى أو تعجز عن الرؤية، ومن هنا لا يصح نسب الرؤية إلى الجدران. وعلى ذات النحو فإن الرب لا يشبه أي شيء، وهكذا يمكننا أن ننسب الصفات السلبية فقط إلى الرب على نحو يفيد «نفى عدم وجود الصفة «(«Gp1.58:176)، فحينما نقول « إن الرب ليس زائلا» فإننا نعني بهذا أن الرب ليس من الأمور التي يؤثر فيها الزمن، ولا يصح أن ينطبق عليه. كما أن تطبيق هذه الصفة على الرب يعد ذنبا فادحا.

وتعد الطريقة المثلى إذن في وصف الرب هي قول «إن الرب ليس بموجود خاضع للزمن» للتأكيد على وحدانية الرب. ونظرا لأن كل توكيد لصفة للرب يجب أن يفهم سلبا وليس كعدم فإن سلب الضعف لا يعني ضمنا أن الصفة المناقضة وهى القوة يجب أن تنسب على نحو غير مباشر للرب ومن هنا لا يصح نسب الصفة أو حتى عكسها للرب. ومن هنا يجب ألا يقال إن الرب ضعيف أو قوي مثلما لا يصح أن يقال إن الجدار مبصر أو كفيف. إن الرب ببساطة ليس من الكائنات التي يمكن أن تنسب إليها الصفات. ومن هنا فإن تطبيق نفى العدم عن الرب يعد طريقة لتأكيد أن نسب أية صفة إيجابية للرب يعد خطأ فادحا.

ويخلص ابن ميمون إلى أن الإسناد السلبي هو الطريقة المثلى للتحدث بشكل مثالي عن الرب، بل ويرى أن سلب الصفات هو أفضل وسيلة لتحقيق الاكتمال الشخصي،

فيقول: «إن كل زيادة في سلب الصفات عن الرب تجعلك أقرب إلى الفهم مقارنة بمن لا ينفي الصفات عنه، ووفقا لما تم إثباته لك، فإن الصفات يجب أن تسلب عنه»(Gp1.59:138). ويمكننا على نحو آخر قول إن من يصف الرب بمفردات متوهجة متوردة يبتعد معرفيا عن الرب أكثر ممن يعترف بأن الرب لا يمكن أن يوصف البتة، وكان ابن ميمون شديد الوضوح بخصوص هذا الشأن بقوله» حيتما يؤكد شخص على صفات الرب الإيجابية فإن مثل هذا الشخص يتراجع عن واقع الرب الحق، وفي الحقيقة فإن الصمت هو أفضل رد لغوي مناسب على ما يسند للإله من صفات: إن الصمت مع الرب ثناء له»(Gp1.59:129) .

ومن هنا لم يخجل ابن ميمون من تطبيق نظريته على الصلوات، متبعا إلى حد ما نهج أرسطو الذي تعامل مع الصلوات باعتبارها: «جملا لفظية لا تشكل قضية منطقية، وليست بالضرورة «صحيحة أو زائفة» (De Interpretatione417a,4-5). ويسير ابن ميمون على هدى أرسطو مؤكدا أن تمجيد الرب والإعلاء منه، كما هو موجود في الصلوات والترانيم الموجهة للرب، لا يشكل قضية منطقية، ومن هنا فإنها بلا معنى في أفضل الأحوال ومؤذية في أسوأ الأحوال. ورأى أن إصرار العامة على ترديد الصلوات والإفراط في استخدام اللغة لوصف الرب يعد أمرا بالغ السوء.

وفي الحقيقة فإن ابن ميمون يزدري جهود الشعراء والمنشدين الذين تسفر محاولاتهم في تمجيد الرب عن «إنكار الإيمان كلية «(Gp1.60:141)، وقد رأى ابن ميمون أيضًا أن إضفاء الصفات الثبوتية على الرب بالغ الخطورة، وقد يؤدي إلى فقدان الإيمان. ويحذر في إحدى الفقرات الصادمة في «دلالة الحائرين» قراءه من أن الإصرار على الصفات التوكيدية قضى على إيمانه في وجود الإله دون أن يدري»(Gp1.60:145). وسنعود إلى دلالة هذه الفقرة في الفصل التاسع.

وليس من الممكن أن تتم المبالغة في التأكيد على تّبعات نظرية ابن ميمون الصارمة الخاصة بالصفات الإلهية، خاصة أنه قد سار عدد قليل للغاية من الفلاسفة على هدى نظريته في اللاهوت السلبي التي اصطدمت مع مدرسة الأشاعرة الإسلامية، بل ومع أنصار مدرسة التصوف اليهودية اللتين تنسبان للرب صفات حقيقية بما فيها صفات بشرية، وكما سنرى في خاتمة هذا الفصل فقد استبدل «جيرسونيديز» في القرن الرابع

عشر نظرية ابن ميمون بعقيدة الإسناد الأحادي، كما طور «توماس الأكويني» نظرية الإسناد القياسي كرد فعل على رؤى الحاخام موسى بن ميمون.

وقد اختلف عدد من الفلاسفة في العصر الحديث مع دلالات نظرية ابن ميمون فرأى «ليو شتراوس» في مقدمته لكتاب «دلالة الحائرين» أن الحديث عن استحالة إضفاء صفات إيجابية للرب يتناقض صراحة مع تعاليم الشريعة» (Pines1963Xlviii-Xlix) غير أن عددا من الباحثين حاول إنقاذ نظرية ابن ميمون.(٧) ومع هذا فإني أرى أنه ليس من الممكن تجاهل تحليل ابن ميمون اللغوي المتشدد أو التقليل من شأنه. ووفقا لهذه الرؤية المرتبطة بعلم الوجود التي تتجنب كلية أي حديث عن مادية الرب، والتي يكون فيها الرب شديد التفرد في خواصه يصبح من المتعذر قول أي شيء عن الرب، وحينما نتفق مع ابن ميمون بشأن أن للرب مكانة فريدة من التوحد ندرك أنه ليس بمقدور اللغة البشرية قول أي شيء عن كينونة الرب الوجودية المتفردة، ومن هنا يجب أن نتفق مع ما قاله الفيلسوف «فيتجنشتاين» يجب أن يلتزم المرء الصمت.

وجود الرب

اعتبارات أولية

وقد أدلى ابن ميمون بدلوه في قضية الصفات الإلهية في أكثر من سياق، فكرّس الجزأين الثاني والثالث من «دلالة الحائرين» لتحليل الطرق التي تتجلى بها أفعال الرب في الكون. وعند الانتقال إلى الأدلة التي يسوقها ابن ميمون على وجود الرب يجب أن نكون حذرين عند التعامل مع النهج الذي يحدده « دلالة الحائرين»، فصفات الوجود والمعرفة والقدرة تستكشف في سياق تجليات تأثير الخالق على الأرض.وعند الالتفات إلى أدلة ابن ميمون على وجود الرب نواجه مشكلتين رئيسيتين، وتتمثل المشكلة الأولى في أن مفردة الوجود حسب اعتقاد ابن ميمون من الأسماء المشتركة، ومن هنا فنحن نطلق هذه المفردة على نحو المجاز على الرب، ولكن إذا كان الأمر على هذا النحو فأى معنى نستطيع أن نصل إليه من الأدلة المقدمة على وجود الرب في الفصل الأول من الجزء الثاني من دلالة الحائرين.

وعلاوة على هذا، فسنرى في الفصل الرابع أن ابن ميمون يظهر قدرا كبيرا من الشك فيما يمكن للبشر معرفته عن الحقائق الميتافيزيقية عامة وعن الحقائق المتعلقة بالرب على وجه الخصوص.وعلى ضوء النظرية التي يطرحها ابن ميمون عن الإسناد السلبي وارتباطها بشكه المعرفي في القدرة على معرفة الرب يصبح من الطبيعي قول إنه ليس من الممكن فهم الحقائق الميتافيزيقية عن الرب، وعندئذ كيف يصبح من الممكن تقديم أدلة أو إثباتات عن وجود الألوهية التي لا نستطيع قول أي شيء عنها؟ولذلك أي شيء نستطيع قوله عن الأدلة الأربعة التي يقدمها ابن ميمون لإثبات وجود الرب في الفصل الأول من الجزء الثاني من دلالة الحائرين(٨). وانطلاقا من هذه القضايا سنبدأ في تناول هذه القضية.

ويجب أن نضع في الاعتبار أن فلاسفة العصور الوسطى رأوا أنه يوجد نوعان من البرهان على وجود الرب. واعتمد النوع الأول من البرهان على العقل فقط ولم يدع مجالا للحواس، ولم تعرف الفلسفة الإسلامية أو اليهودية هذا النوع من البرهان رغم وجوده في الفلسفة السكولاستية، كما هو الحال مع الأدلة التي ساقها الفيلسوف والراهب «انسليم» (١٠٣٣-١١٠٩م).(٩) أما النوع الثاني من البرهان فيعتمد على الخبرة وعلى المعرفة بالحواس ويتجلى في أشكال مختلفة.

ونجد في أدبيات العصور الوسطى كلا من الأدلة الكونية؛ أي الأدلة التي تستدل على وجود علة أولى من وجود تأثيرات أخرى ناجمة عنها وأدلة غائية أو أدلة مستمدة من التصميم(أي الأدلة المستوحاة من وجود تصميم في العالم يدل على وجود صانع). ويوظف ابن ميمون أدلة من النوع الثاني من البراهين المستمدة من أرسطو، وإن كانت متأثرة بعلم الكلام، فيقدم أربعة أدلة وهي: دليل مستمد من الحركة، ودليل مستمد من «التكوين المنطقي»، ودليل من «الممكن والضروري»، والرابع من إنكار حدوث تراجع لا نهائي. وكما لاحظ الباحث «جوزيف شتيرن» فقد كان الدليلان الأولان ماديين في حين أن الدليلين الآخرين ميتافيزيقيان. (Stern 2001.51). وعلى هذا النحو تختلف البنية الداخلية للأدلة الأربعة عن «الطرق الخمس» التي ساقها توماس الأكويني التي يؤكد فيها كل دليل من الأدلة الخمسة على حتمية الألوهية.

الحالة المنطقية لأدلة وجود الرب

وقبل الالتفات إلى الأدلة في حد ذاتها يجب أن نتوقف قليلا أمام حالة عدم الثبات المسيطرة على ابن ميمون عند حديثه عن إمكانية إثبات وجود الرب من خلال التعرف على تأثيره في العالم الطبيعي. ويصرف ابن ميمون النظر عن أدلة المتكلمين لإثبات وجود الرب موضحا أنه يفضل مناهج الفلسفة عن مناهج علم الكلام، على أساس أنه في الوقت الذي تضرب فيه الأدلة الفلسفية بجذورها فيما ندركه عبر الحواس فإن علماء الكلام ينكرون دور الحواس. ويزعم ابن ميمون أن علماء الكلام يقدمون أدلة دائرية من خلال افتراض خلق العالم مستخدمين هذا الفرض لإثبات وجود الرب. ويقدم ابن ميمون الثنائية التالية لتوضيح نهجهم الدائري:

١- إما أن العالم أزلي أو أنه مخلوق في زمن.

٢- إذا كان مخلوقا يجب أن يوجد خالق لأن:

(أ) المخلوق لا يمكن أن يخلق ذاته.

(ب) الخالق غير ما خلق.

٣-إذا كان أزليا لابد أن يكون له خالق لأنه:

(أ) يجب أن تكون هنالك كينونة غير أجسام العالم(Gp2.1).

٤- في أي من الحالتين من الممكن إثبات وجود الرب من المقدمات الفلسفية.

٥- لابد أن يكون الرب موجودا.

وتعد النقطة الثانية التي أعرب علماء الكلام عن تأييدهم لها نموذجا للدليل الدائري، حيث إنها تحتوي في فرضيتها على الاستنتاج بأن الرب موجود. وحينما يعبر ابن ميمون عن «مقته الشديد» لمنهج المتكلمين فإنه يزعم أن عبء الدليل يقع على عاتق أتباع نظرية أزلية العالم؛ حيث يتعين عليهم إثبات وجود الألوهية مع افتراض أن العالم أزلي غير مخلوق. ويخبرنا ابن ميمون أن النهج الوحيد الصحيح يتمثل في «تكريس مبدأ وجود ووحدانية الألوهية وإنكار مادية الإله من خلال مناهج الفلاسفة التي تقوم على مبدأ أزلية العالم»(Gp1:71)

ويعتمد ابن ميمون على ضوء هذه الاعتبارات على النقطة الثالثة التي يشعر أنها تقدم رؤية أكثر صرامة لأدلة وجود الرب، ويحذرنا ابن ميمون من أنه يجب ألا يتم فهم هذا الانتقال الجدلي بوصفه تكتيكا لتقبل فرضية أزلية العالم، وإنما بوصفه محاولة لتدعيم قبول أدلته (وسنعود إلى هذه النقطة في الفصل الرابع). ومن الواضح أن الأدلة التي يقدمها ابن ميمون تعتمد على النوع الثاني من البرهان القائم على الخبرة، كما تتفق مع ما ذهب إليه أرسطو عن قدم العالم. (Gp1.71:182).ويشعر ابن ميمون أن النقطة الثالثة تقدم دليلا أقوى من أي دليل آخر قائم على فرضية أن العالم لابد أن يكون مخلوقا.[١٠]

الفرضيات الحاكمة للأدلة الأرسطية

طرح ابن ميمون في مقدمته للجزء الثاني من «دلالة الحائرين» عرضًا لأدلة وجود الرب، واعتمد في هذه الأدلة على مقدمات أرسطو التي تشكل أساس الميتافيزيقا الطبيعية. ويمكن إعادة صياغة بعض هذه المقدمات التي تشغل مكانة رئيسية لدى ابن ميمون على النحو التالي:

المقدمة الثالثة: إنكار إمكانية حدوث تراجع لا نهائي، فيقول: «إن وجود علل ومعلولات لا نهاية لعددها محال» (Gp2.Intro:235)

المقدمة الخامسة: ويعرف فيها ابن ميمون التغيير بقوله: «إن كل حركة هي تغير وخروج من القوة إلى الفعل» (Gp2.Intro.236)

المقدمة السابعة عشرة: وجود المحركات «إن لكل متحرك محرك بالضرورة إما خارج عنه أو يكون محركه» (Gp2.Intro:237)

المقدمة التاسعة عشرة: تعريف الوجود الممكن. فيقول: «إن كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته» (Gp2.Intro:238)

المقدمة العشرون: تعريف الوجود الضروري، فيقول: «إن كل واجب الوجود باعتبار ذاته فلا سبب لوجوده بوجه ولا على حال» (المرجع السابق)

المقدمة الخامسة والعشرون: تعريف المحرك المقارب. يتألف كل شيء من جوهر وشكل، ولكن ما دام أن المادة لا تحرك ذاتها فلا بد أن توجد قوة محركة، ويقول: «ولا بد من فاعل؛ أعني محرك حرك الموضوع حتى هيأه لقبول الصورة وهو المحرك القريب

المهيئ لمادة شخص ما». (Gp2.Intro:239)

المقدمة السادسة والعشرون. أزلية العالم. ويقول ابن ميمون عنها: «وأضيف إلى ما تقدم من المقدمات مقدمة واحدة توجب أزلية العالم، ويزعم أرسطو أنها صحيحة بقوله إن الزمان والحركة سرمديان دائمان موجودان بالفعل» (Gp2.Intro:239-40). ويلاحظ ابن ميمون عند شرحه لهذه الفرضية أن الأدلة التي يسوقها أرسطو لبيان هذا الأمر لا تشكل برهانا.

ويجب أن تفهم هذه الفرضيات على ضوء ما سبق لابن ميمون أن ناقشه في الفصل التاسع والستين من الجزء الأول من «دلالة الحائرين» بشأن طبيعة العلل، وقد اتبع ابن ميمون تمييز أرسطو بين العلل الأربع وهي : (المادة والصورة والفاعل والغاية)، مؤكدًا أن الرب هو الفاعل الحقيقي(Gp1.69:168). ويذهب ابن ميمون إلى أنه توجد علة أولى لكل سلسلة من العلل والمؤثرات (Gp1.69:168)، وأن العلل الوسيطة في أي تسلسل من العلل تؤدي دور الوسيط بالنسبة للطاقة المحركة الكامنة في العلة الأساسية، ولو لم توجد علة أولى فلا يمكن أن توجد علة أخرى. وكان ابن ميمون شديد الوضوح عند تأكيده أن الرب بوصفه علة أولى يهب كل الوجود فيقول: «لو لم يكن الرب موجودا ما كان كل الوجود موجودا» (Gp1.69:169). ويزعم ابن ميمون أن الأدلة التي يسوقها لا تهدف إلى إثبات وجود محرك أول فقط، وإنما تهدف إلى إثبات وجود الرب؛ مما يستلزم الإيمان بعدم حسية ووحدانية هذه العلة، ومن هنا فإن براهينه تثبت ثلاثة أمور رئيسية وهي : وجود الرب ووحدانيته وعدم حسيته.

أدلة وجود الرب

ويقدم ابن ميمون أربعة أدلة على وجود الرب تفترض جميعها أزلية العالم، وتقوم على المبادئ سالفة الذكر، ويعتمد الدليل الرئيسي على أزلية حركة الأجرام السماوية[11]. وكان ابن ميمون قد أشار في كتاب تثنية التوراة أن الأجرام دائمة الحركة، وذهب إلى أنه من المستحيل قول إنها تتحرك دون وجود محرك (HYT1.1:34b). وقد ورد ذات النقاش في الفصل الأول من الجزء الثاني من « دلالة الحائرين»؛ حيث يؤكد ابن ميمون في الفرضية السادسة والعشرين سالفة الذكر التي سبقت الإشارة إليها على أبدية وديمومة الزمن والحركة.

ويتطور هذا النقاش على النحو التالي، فإذا افترضنا تحرك حالة ما (خاضعة للكون والفساد)، فلابد وفقا للمقدمة الخامسة والعشرين أن يكون لها محرك تقريبي مسئولا عن الحركة، ولكن إذا تساءلنا ماذا يحرك هذا المحرك فإننا سنعترف بوجود محرك للمحرك التقريبي، ولكن كما ورد في المقدمة الثالثة فإن الحركة لا تذهب إلى حد لا نهائي، حيث إن كل حركة تتوقف في النهاية عند العنصر الخامس وهو (الأثير)، والذي هو في حالة حركة أيضا. غير أن لهذا العنصر البعيد للغاية محركا أيضا. ويجب أن يكون هذا المحرك بداخل الجرم الخارجي للغاية. أما إذا كان هذا المحرك موجودا بخارج هذا الجرم، فإما أن يكون جسما أو لا يكون بينما إذا كان في داخل الجسم، فإما أن يكون قوة وقابلا للانقسام أو قوة غير قابلة للانقسام. ويذهب ابن ميمون إلى أن المحرك محل التساؤل ليس جسما خارج الكرة السماوية، كما أنه ليس بقوة منقسمة في الكرة السماوية وليس أيضا بمحرك غير قابل للانقسام. وتبدو كل هذه الأمور في صورة الأمور مستحيلة الحدوث. ويؤكد ابن ميمون أن كل حركة وكل تحول في عالم ما تحت القمر من الممكن رصد جذورها في الحركة الدائرية المستمرة للسموات، وأن علة تحرك السموات تكمن في العلة الكلية للحركة. ويبدو أن العلة الأولى للحركة تكمن في المقدمات الأرسطية، ومن هنا فإنها غير قابلة للانقسام ومستثناة من التحول كما أنها خارجة عن الزمن وغير مادية. ويثبت ابن ميمون بالتالي على أساس الفرضية التاسعة عشرة أن المحرك الأول لابد أن يتسم بالوحدة(١٢)

ويقوم الدليل الرابع على استحالة وجود تراجع لا نهائي في العلل، ويختلف هذا الدليل عن الدليل الأول من عدة نواح، فبينما يعتمد الدليل الأول على علم الطبيعة، فإن الدليل الرابع يبحث العلل الغائية على نحو مجرد دون أي ذكر لأي نوع من السببية، ويقوم هذا الدليل على ما قدمه أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة (2.2 994a 1-19)بشأن أن التراجع اللانهائي في العلل مستحيل لأن عدم وجود علة أولى يعني عدم وجود علل وسطى؛ وبالتالي فلا توجد عله. وعلى الرغم من أن أرسطو لم يستخدم هذه العلة قط لإثبات وجود الرب فقد استخدمها فلاسفة العصور الوسطى، واستخدمها ابن ميمون على النحو التالي:

١ -إننا نشاهد انتقال الأمور من القوة إلى الفعل.

٢-كل ما يتحقق لابد أن تكون له علة.

٣-كانت العلة في البدء في حالة كمون.

٤-تتطلب هذه العلة علة أولى للتحقق.

٥-ليس من الممكن أن يتوالى هذا التسلسل من العلل بشكل لا نهائي.

٦-لابد من وجود شيء يتسبب في حدوث الانتقال من حالة الكمون إلى حيز الفعل الذي لا يوجد به مكان للكمون.

٧-تنفصل هذه الكينونة كلية عن المادة(المقدمة الرابعة والعشرون).

٨-الكينونة هي الله.

ويدرك ابن ميمون أهمية طرح مقدمات إضافية تتعلق بعدم مادية الرب ووحدانيته، ومن هنا يعلق على رأى أرسطو المتعلق بأن العلة الكلية يجب أن توجد في حالة أبدية من التحقق بقوله إن هذه العلة يجب ألا تكون مادية أو حسية، لأنها خارج إطار الكمون وبالتالي المادية. وعلاوة على هذا فما دام أن هذه العلة غير مادية، فإنها خالية من التشخيص، ومن هنا فإنها علة متفردة في نوعها.

دليل ابن ميمون الكوني

ويتشابه الدليل الثالث أو الدليل المستمد من حيز الإمكان مع «الدليل الكوني» الموجود في الفلسفتين الإسلامية والسكولاستية، ومن هنا حظي هذا الدليل بنصيب وافر من الاهتمام. ويقول ابن ميمون عن هذا الدليل : «إن هذا البرهان يتعلق بما لا يرقى الشك إليه ولا يمكن تفنيده أو الخلاف عليه إلا من قبل الجاهل بمنهج البرهان» (Gp2.1:248). ويعتمد ابن ميمون في استخدامه لهذا الدليل على تمييز ابن سينا بين الوجود الممكن والضروري. وبخصوص هذه النقطة يقف ابن ميمون بين موقف ابن رشد الذي ذهب إلى أن الميتافيزيقا ليست كافية لإثبات وجود الله وموقف ابن سينا الذي شعر أنه قدم دليلا ميتافيزيقيا قويا. وفي الحقيقة لم يقتصر اهتمام ابن سينا على بحث علاقة الرب بالعالم، وإنما امتد ليشمل بحث أنواع الأدلة المناسبة لإثبات وجود الرب وعلاقته بالعالم. وقد نشأ هذا الاهتمام لديه لإحساسه بأن أرسطو لا يقدم الرب كعلة أولى في حد ذاتها كما أن أدلته لا تؤكد على وجود ألوهية واحدة.

وميز ابن سينا في سياق هذا الاهتمام بين الماهية والوجود، وقد لاحظنا فيما تقدم أهمية هذا التمييز، فالرب وفقا لابن سينا هو الكينونة الوحيدة التي لا تتطلب ماهيتها علة خارجية للوجود. وهكذا فإن ما اعتمل في ذهن ابن سينا بخصوص هذا الشأن تمثل في أن أدلة وجود الرب تعد في حد ذاتها سببًا إلى الدرجة التي تجعل الكائنات ممكنة الوجود تطلب عللا خارجية تمدها بالوجود.(١٣)

وقد ناقش الباحثون في العصر الحديث(١٤) مسألة إذا ما كان ابن ميمون قد استخدم أعمال ابن سينا مباشرة أم أنه استخدم مراجع معتمدة عليه، ومع هذا يتجلى تأثير ابن سينا بشكل واضح في دليل ابن ميمون الثالث الذي يمكن صياغته على النحو التالي:

١-توجد أشياء كثيرة نتعرف عليها عبر الحواس.

٢-تندرج كل هذه الأشياء في إطار إحدى الشرائح الثلاث التالية:

(أ)لا شيء يخضع للتكون والفساد.

(ب)تخضع كل الأشياء للكون والفساد.

(ج) بعض الأشياء تخضع للكون والفساد وبعضها الآخر لا يخضع.

٣-ندرك بالخبرة أنه ما دام أن النقطة ٢أ خاطئة فلابد أن تكون كل من النقطة ٢ب و٢ج خاطئة.

٤-إذا افترضنا أن النقطة ٢ب صائبة فإن :

(أ) دعنا نفترض أن كل شيء يخضع للفساد.

(ب)يصبح من الممكن إذن أن تتوقف كل الموجودات عن الوجود.

(ج)ولكن يتضح من المقدمة الثالثة والعشرين أن كل ما هو ممكن يتحقق بالضرورة.

(د)يتضح بالتالي أنه كان يوجد وقت لم يوجد به شيء.

(هـ) ولكن لا يمكن أن يوجد شيء من عدم انطلاقنا من مبدأ (لا يخرج من العدم سوى العدم).

(و)عند التسليم بأننا ندرك الأشياء في وجودها يتضح أن النقطة ٢ ب يجب ألا تكون على هذا الحال.

٥-هكذا تصبح النقطة ٢ج هي الخيار الوحيد.

٦-وهكذا ليس كل ما هو موجود خاضع للتكون والفساد.

٧-وهكذا يصبح على الأقل هناك شيء واحد غير خاضع للتكون والفساد.

وبعد أن أظهر ابن ميمون أنه يوجد على الأقل شيء واحد غير خاضع للتغيير، فإنه يسعى ثانية إلى إثبات أن الكيان المحدد الذي أشار إليه في النقطة السابعة سالفة الذكر ليس واجب الوجود فحسب، وإنما هو كائن غير مادي ويتسم بالوحدة. ويعود ابن ميمون عند هذه النقطة إلى تمييز ابن سينا بين الكائنات الممكنة وواجبة الوجود، ويذهب انطلاقا من مقدمته العشرين إلى أن الكينونة الأولى يجب أن « تكون ضرورية فيما يتعلق بسببيتها»(Gp2.1:248).وبينما اتسم عرض ابن ميمون لفكر ابن سينا بقدر من الغموض وعدم الوضوح، فإن رؤيته الفلسفية في حد ذاتها تتسم بقدر كبير من الوضوح حيث يقول: «يوجد موجود وجوده ضروري في علاقته بجوهره» (المرجع السابق). ولا يمكن لهذه الكينونة أن تحتوي بداخلها على تعددية، لأنه إذا كان الأمر على هذا النحو فإن التعددية (بموجب المقدمة الحادية والعشرين) ستكون علة وجود الكيان واجب الوجود في علاقته بجوهره.ولهذا السبب لا يمكن لهذا الكيان (بموجب المقدمة الثانية والعشرين)أن يكون ماديًا، وهكذا فإنه توجد على الأقل وعلى أقصى تقدير كينونة واجبة الوجود.(١٥)

ويؤكد ابن ميمون على أمرين مهمين وهما أنه من الضروري وجود شيء أزلي. أما الأمر الثاني فهو أن هذه الكينونة أزلية بفضل جوهرها، ومع هذا فإن هذه الرؤية تثير عدة تساؤلات. ويتمثل التساؤل الأول في أنه إذا كان كل شيء ينطوي على إمكانية التحلل والفناء فإن هذا الأمر لا يعني بالضرورة أن كل الأشياء ستصل إلى نقطة الفناء. وقد ذهب الفيلسوف اليهودي «حسداى بن كريسكاس» في كتاب «مشكاة الرب» (Or Hashem 1.2.17) إلى أنه على الرغم من أن كل شيء قد يخضع للفناء فإنه لا يوجد ما يدعونا للاعتقاد بان كل الأشياء ستتوقف بالتالي عن الوجود. وربما يكون ابن ميمون قد فكر في أن يجيب على هذا التساؤل بقوله إذا سلمنا بأن كل شيء قابل للتدمير، فمن الممكن على الأقل أن تتوقف كل الكائنات عن الوجود في ذات اللحظة. ونظرا لأن كل إمكانية واجبة التحقق (الفرضية الثالثة والعشرون) فإنه من الوارد في لحظة بعينها من الوقت أن

تتحقق كل الأمور الممكنة، وهكذا فإن كل الأمور المتحققة ستتوقف عن الوجود.

وعلاوة على هذا، فإن هذا النقاش يفترض قبول الفرضية السادسة والعشرين الخاصة بأزلية العالم، غير أن شراح ابن ميمون سواء في العصور الوسطى أو العصر الحديث أشاروا إلى أن هذا النقاش يتطلب صيغة من الأزلية يتم بموجبها قول إنه إذا مضى وقت غير محدود الكمية، يصبح من الممكن قول إنه من الضروري الآن ظهور شيء غير قابل للفساد.. وعلى الرغم من ضعف هذا الدليل فإنه ظل قائمًا عبر تاريخ الفلسفة، حيث ظهر في الفكر السكولاستي في أعمال «توما الأكويني»، و«هنري جينت»، و«دونس سكوتس» و«سواريز»، كما عاود الظهور في الفلسفة الحديثة في كتابات «ديكارت» و«سبينوزا» و«ليبنيتز»، والفلاسفة اللاحقين.

الدليل من الخصوصية

ويقدم ابن ميمون دليلا أخيرا على وجود الرب في سياق سعيه لشرح أسباب وجود خصوصيات متفردة في العالم، ويخبرنا ابن ميمون في الفصل التاسع عشر من الجزء الثاني من « دلالة الحائرين» أن غرضه يتمثل في تقديم أدلة «تقترب من البرهان لإثبات وجود قاصد» (Gp2.19:303). ويعني ابن ميمون بالقاصد جهة أحادية قادرة ومسئولة عن كل الحقائق المادية الطارئة بالعالم. وإذا سلمنا بأن كل الأشياء التي بالعالم تتكون من جوهر مشترك فكيف يمكننا تفسير تعددية الأفراد في داخل كل نوع ناهيك عن تعددية الأجناس في العالم؟ ويأخذ ابن ميمون برؤية أرسطو التي مفادها أن المادة الأولى تتحول إلى أربعة عناصر لكل منها خواص متباينة، وأنها تشكل المكونات التي لا تحصى والموجودة في عالم ما تحت القمر. ولما كان للمادة مدى ضخم وشديد التنوع مقارنة بأشكالها المحددة، فإن المفردات الواقعة داخل كل نوع تتباين وفقا لهذا المدى. (Gp2.19:304). وتتغير رؤية ابن ميمون في هذا الجزء من «دلالة الحائرين» ليحذرنا ولينبهنا إلى أنه تتولد عن تعدد الأفعال أشكال متباينة، فبينما تتسم حركة العناصر الأربعة بالاستقامة، فإن حركة الأجرام دائرية، وهكذا فإن «مادة هذه العناصر ليست هي مادة الأجرام» (Gp2.19:305). وتتباين العناصر أيضا في علاقتها بأشكالها ولهذا يتباين كل عنصر عن الآخر، ويتضح من هنا أن مادة الأجرام السماوية واحدة غير أن شكل كل جرم يختلف عن الآخر.

ومع هذا يظل السؤال قائما، من هو المسئول عن خصوصية المواد الأولى؟ ومن ذا الذي يجعلها قابلة لاكتساب الأشكال المختلفة؟ (Gp2.19:206)، ويمكننا على نحو آخر التساؤل عن كيفية تفسير خصوصية مادة الأجرام السماوية وتفسير أشكالها المختلفة؟ وقد طور علماء علم الكلام استجابتهم لهذه القضية بقولهم إن تعددية خواص الشيء من ناحية الحجم والمكان والموضع... إلخ تعد دليلا على وجود كينونة لها مطلق الحرية في اختيار هذه الاعتبارات. وعلى الرغم من أنه لا توجد سمات محددة للأشياء وفقا للمذهب الذري، فإنه من الضروري التأكيد على وجود خواص مختلفة لكل مجموعة من الذرات. ومن هنا خلص المتكلمون إلى أنه من الضروري أن توجد كينونة مسئولة عن تحديد خصوصية كل كينونة في الكون، كما أن العالم في مجمله يحتاج طرفا «ليحدد خصوصيته في الإجمال، وكل طرف من أطرافه عن طريق إحدى إمكانياته المتنوعة المقبولة».(Gp1.74:218-19) وعلى الرغم من أن ابن ميمون يرفض مذهب العرضية الذري بوصفه عقيدة ميتافيزيقية فإنه يتفق مع ما ذهب إليه علم الكلام بشأن أن وجود الخصوصيات يعد دليلا على وجود مخصص.

ويعترف ابن ميمون بأن أرسطو لم يكن قادرا على تحديد كيفية ولا كمية التخصيص، ويؤكد على محدودية أرسطو بقوله إنه على الرغم من كل ما قاله أرسطو عن الأجرام فإنه لم يحدد علة واضحة بشأن هذا الموضوع، وأن المادة لا تسلك نظاما محددا بالضرورة(Gp2.19:307)

ويمكننا على نحو آخر قول إن أرسطو لم يكن قادرا على تفسير النظام التراتبي الكامن في الكون المادي، وكان مجبرا على الاعتراف بأن أدلته على أفضل تقدير تجريبية، ويعذر ابن ميمون أرسطو بقوله إن «علم الرياضيات لم يكن متطورا على نحو كاف في حينه»، وأن علم الفلك لم يكن قد تطور بعد على نحو كاف مثلما هو الأمر عليه الآن. ولو كان أرسطو قادرا على تحديد علة الاختلافات في حركة الأفلاك ما كنا في حاجة إلى مخصص. ويرى ابن ميمون أن فرضية وجود كون مخلوق تستلزم وجود « كينونة قامت بتخصيص دور كل جرم في علاقته بحركته وسرعته» (Gp2.19:308)

وعلاوة على هذا كيف يمكننا تفسير وضع النجوم في السماء؟ وينسب ابن ميمون هذه النجوم وغيرها من الأمور إلى «قاصد» قام بجمع هذه الخواص السماوية، ومثلما

لا توجد الكائنات في الكون المادي بالصدفة ينطبق الأمر ذاته على الكون السماوي. وتعد كل هذه الشواهد «ضرورية وفقا للغرض الذي قصده القاصد». (Gp2.19:310) ومن هنا فإن القاصد يوضح أن ما أنتجه ليس عديم الجدوى أو مصادفة. (Gp2.19:310) وعلى الرغم من أنه ليست لدينا معرفة عن هذه العلة النهائية، فإننا نعرف أن العلل النهائية ليست عديمة الجدوى أو ناتجة عن الصدفة، فيقول ابن ميمون: «ولنا أن نتساءل من حدد الفروق الموجودة في الأفلاك والنجوم إلا الله» (Gp2.19:310)

وقد أثبت ابن ميمون في كتاب تثنية التوراة أن إبراهيم، أول الأنبياء، كان أول فيلسوف أثبت وجود الرب من خلال تأمل الأفلاك، فيقول: «لم يكن لإبراهيم معلما حيث كان يعيش بين عبدة الأوثان، ومع هذا، تمكن من الوصول إلى الحقيقة، وتفهم الفكر القويم وعرف أنه يوجد رب واحد محدد للأجرام السماوية خالق كل شيء»(BK1.3:66b). ويتكرر في كتاب «دلالة الحائرين» التأكيد على هذا الجدل البرهاني الممتزج بالتوراة، حيث ينسب ابن ميمون هذا الجدل إلى إبراهيم بقوله: «ولذلك تجد الأنبياء كلهم قد اتخذوا الكواكب والأفلاك دليلا على ضرورة وجود الإله» (Gp2.19:310)، ويخبرنا أن هذا «هو الدليل الصحيح الذي لا شك فيه» (Gp2.19:311)

الخاتمة : دلالات اللاهوت السلبي لابن ميمون

بحثنا في هذا الفصل مفهوم ابن ميمون لجوهر الرب وصفاته، وبدأنا بالحديث عن رؤية ابن ميمون لأهمية تدريس الجميع حقيقة أن الرب غير مادي وواحد، ورصدنا دلالات وحدانية الرب من خلال نظرية ابن ميمون الخاصة بالإسناد الإلهي، وقد أسفر التحليل اللغوي الذي اتبعه ابن ميمون عن تبنيه لنظرية اللاهوت السلبي التي وفقا لها لا يمكن قول أي شيء عن الرب. وأكد ابن ميمون على غرار من سبقه من الفلاسفة المسلمين أن جوهر الرب غير معلول وضروري ومطلق وبسيط، غير أن هذه الاستنتاجات التي توصل إليها، والتي تضرب بجذورها في فكرة عدم حسية الرب أدت إلى ظهور انتقادات جوهرية عديدة في أوساط المفكرين اليهود والمسيحيين على حد سواء. وقد يساعدنا النظر بإيجاز في رؤى منتقدي ابن ميمون من اليهود والمسيحيين في التعرف على النحو الذي أصبحت فيه رؤى ابن ميمون مثيرة للجدل.

وقد حاول جيرسونيدز (١٢٨٨-١٣٤٤) الذي خلف ابن ميمون، والذي عاش في

جنوب فرنسا تحرير قدرات البشر في الحديث عن الرب، فأعرب في كتاب «حروب الرب» عن معارضته لنظرية ابن ميمون الخاصة بالإسناد السلبي مدعيا أن المفردات المسندة للرب يجب أن تفهم بوصفها مفردات تطلق على شيئين على نحو يتسق مع المبدأ الأرسطي الذي يؤكد على أن التعددية تنطلق من ثمة وحدة ولا يجب أن تفهم بوصفها مفردات مجردة (كما ذهب ابن ميمون).ويعني هذا الأمر وفقا لجيرسونيديز أن الصفات المنسوبة للرب تمثل المعنى الأولى للمفردة في حين أن المسندات التي تنسب للبشر تمثل المفردات المشتقة من هذه الصفات، ومن هنا فإن المعرفة حينما تنسب إلى الرب فهى معرفة كاملة وتشكل مصدرا للمعرفة البشرية التي هي أقل من المعرفة الإلهية، فيقول «إن المعرفة تنسب إلى الرب تبارك أولا ثم تنسب إلى البشر ثانيا» (Gersonides1987.107). وينكر جيرسونيديز أن يكون للمفردات معان مختلفة كلية حينما تنسب للرب والبشر، فيرى أننا نستخدم اللغة على نحو يحمل دلالات محددة بسبب شيوع المعنى وتداوله.

وقد مثلت نظرية ابن ميمون الخاصة بسلب الإسناد تحديا في العالم السكولاستي، وقد حاول توماس الأكويني التشكك في نظرية ابن ميمون الخاصة بوجود الرب غير أن مناقشته كانت تمثل موقفا وسطيا بين ابن سينا وبن ميمون[١٦]. ويتفق توماس الأكويني مع ابن سينا بشأن أن جوهر الرب يتماثل مع وجوده، ويسمي خصوصية هذا الوجود فعل الكينونة، ويتفق أيضا مع ابن ميمون في أنه لا يمكننا معرفة جوهر الرب، غير أن الأكويني يختلف معه بشأن ما يمكننا نسبه إلى الرب، ويستبدل لاهوت ابن ميمون السلبي بلاهوت يقوم على القياس.(انظر Rubio 2006).

وقد وجه «كريسكاس» نقدا لاذعا لأدلة ابن ميمون في كتاب «ضوء الرب»، ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن غرض كريسكاس من هذا العمل لم يتمثل في التشكك في وجود الرب أو ماديته أو وحدته، وإنما تمثل في التقليل من شأن قدرة الفلسفة الأرسطية على إثبات هذه الصفات.ويقدم كريسكاس من خلال نقاشه عدة أطروحات فلسفية مهمة عاود الفلاسفة اللاحقون مثل الفيلسوف الألماني «كانط» طرحها.

وقد شكل رفض كرسكاس لنظريات أرسطو عن المكان ووجود « مطلق لا نهائي» جزءا من محاولة التقليل من سيطرة أرسطو على الفلسفة اليهودية، هذه

السيطرة التي رأى أنها تتجلى بشكل واضح في استخدام ابن ميمون لأدلته. (Crescas1929,I:ii,3,15) ويذهب كريسكاس إلى «أنه ليس من غير المعقول أن يلتقي خط لا نهائي مع الخط الآخر في مساحة معينة إلا إذا افترضنا أنه لا وجود للزمن عند بداية الحركة»(١٧).

وفي إطار الصراع مع الأجيال الأرسطية التي أنكرت وجود تسلسل غير متناهٍ من العلل لتبرير الوجود الضروري للمحرك الأول، فقد كان على كريسكاس أن يلجأ لأدلة أخرى لشرح وجود الرب.

الهوامش

(١) سنرجع إلى قضية الرب والمشاعر في الفصل الثامن في سياق الحديث عن السلوك البشري وعقيدة محاكاة طرق الرب.

(٢) لاحظ أن تصنيف ابن ميمون للصفات يضم صفات بورفيروس الخمس وتصنيفات أرسطو التسعة، ويضيف ابن ميمون إلى هذه القائمة صفات الأفعال. ومثلما يتسم عمل أرسطو بغموض لغوي ومنطقي وميتافيزيقي، فكذلك الحال مع ابن ميمون عند دمجه للاعتبارات اللغوية والمنطقية والميتافيزيقية والمعرفية.

(٣) لاحظ أن ابن ميمون يشير بشكل عارض إلى أن القيام بهذا الأمر «يعد أكثر ملاءمة من القيام به مع آخرين» (المرجع السابق). ويمكن أن نفسر ابن ميمون هنا من منظور أنه يحاول أن يفسر الأمور على هذا النحو لمن يصرون على وجود علاقة بين الرب والعالم.

(٤) قارن هذه النقطة بما ذكره الفيلسوف سارتر في مواضع عديدة عن أن أفعالنا تحدد من نحن، ويعني الشعار الوجودي «إن الوجود يسبق الجوهر» أن الأفعال تخلق جوهر الشخص.

(٥) نتبع هنا تحليل الباحث جوزيف باجي(Joseph Buijs). انظر (Buijs(2003,457

(٦) حينما يزعم ابن ميمون أن المفردات التي تستخدم على نحو غير قاطع أو حاسم هي التي يمكن أن تطلق على الرب، فإن هذه الرؤية رؤية منطقية ودلالية، فمن الناحية المنطقية فإن هذه المصطلحات لا يمكنها أن تكون ذات معنى في قضية، ومن الناحية الدلالية فإنها لا علاقة لها بالرب، ولا تخبرنا شيئا عن الرب. والمصطلحات الوحيدة التي يمكن أن تنسب للرب على نحو غامض هي المتعلقة بالفعل، غير أن ابن ميمون كان حريصا أيضا على أن يلاحظ أن أي قياس بين أفعال الرب وأفعالنا قياس منحرف على أفضل تقدير.

(٧) لمزيد من النقاشات المعاصرة انظر «Altmann» (١٩٦٦) و«Benor» (١٩٩٥) و«Manekin» (٢٠٠٥) و«Seeskin» (٢٠٠٠)، ويرى مانيكين أن نظرية ابن ميمون تعبر عن عدم إمكانية واستحالة فهم الرب (Manekin 2005,35).

(٨) وفقا لجوزيف شتيرن فإن أحد أغراض هذه البراهين يتمثل في تزويدنا بما يلزم عقولنا من وسائل للتعرف على الرب. وقد عبر ابن ميمون في ذات الحين عن الصعوبات اللاهوتية التي تعترض طريق محاولتنا للوصول إلى هذه الغاية (انظر Stern2001)

(٩) ذهب الباحث «ديفيدسون» إلى أن الدليل الذي ساقه ابن سينا، والذي وظّفه ابن ميمون في «دلالة الحائرين» ١ : ٥٧ أي أن جوهر الرب ينطوي على وجوده الذي لا يقدم كدليل متعلق بوجود الرب. ويخلص ديفيدسون إلى أنه يمكن أن يقال إن الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى لم تتطرق إلى الجدل المتعلق بالوجود(Davidson1987a,215)

(١٠) كما سنرى لاحقا لم يكن ابن ميمون واثقا دائما من أدلته، فعند حديثه عن الأجرام السماوية فإنه يخبرنا «إن الاستنتاج الذي يمكن الوصول إليه من خلالها (حركة الأجرام) أي أن حركة الأجرام تثبت وجود محرك يعد أمرا لا يمكن للعقل البشري الوصول إليه» (Gp2:24). ويجب أن نضع في اعتبارنا أنه لا يمكن إثبات فرضية أزلية العالم أو خلقه (سنناقش هذا الأمر على نحو مفصل في القرن الرابع)، وسنعود إلى مسألة إثبات وجود الرب.

(١١) فسر أرسطو هذا الدليل في كتاب الطبيعة . ٥-٦ ص٢٥٦أ-٢٦٠أ وفي كتاب ما بعد الطبيعة ٦.١٢٠٧ ص ١٠٧١ب ١٠٧٣أ

(١٢) انظر (Davidson 1987a,240-9) لمناقشة هذا الدليل.

(١٣) يميز ابن سينا بين ثنائيتين وهما: ثنائية الوجود الممكن بذاته والوجود المعتمد على آخر. وذهب ابن سينا في كتاب النجاة إلى أن مجموعة الكائنات ممكنة الوجود تعتمد على كائنات موجبة الوجود؛ أي أنها تعتمد في وجودها على كيان واجب الوجود. غير أن مقولة واجب الوجود تثير تساؤلات عديدة. (Davidson1987a, 304). ويجب أن يكون واجب الوجود خاليا من أي تركيب، وعلاوة على هذا يتضح أنه لا يمن وجود سوى مثل هذا الكيان فقط.

(١٤) انظر Pines(١٩٦٣) و«Davidson» (١٩٨٧) و«Stern»(٢٠٠١).

(١٥) يرى عدد من الباحثين أن ابن ميمون لم يحذ حذو ابن سينا كليّةً، غير أنه من الواضح في الحقيقة أنه لم يكن لابن رشد ولابن ميمون معلومات كافية عن مناقشة ابن سينا. انظر على سبيل المثال (٦٧ ٢٠٠١) Stern، و Davidson (1987a, 383n.24)

(١٦) انظر مناقشة توماس الأكويني لنظرية ابن ميمون في الإسناد السلبي في Thomas Aquinas.Summa Theologica I:13.2c

(١٧) Crescas.Or Adonai I.1.2. in Wolfson (1929,213)

مزيد من القراءة

-Altmann, Alexande, «Divine Attributes»Judaism15(1966).1-

-Benor, Ehud,Worship of the Heart: A Study of Maimonides Philosophy of Religion.(Albany,NY:State University of New York Press 1995)

-Buijs,Joseph A.» A Maimonidean Critique of Thomistic Analogy» Journal of the History of Philosophy41(2003) 449-70

الفصل الرابع

الكـــون الفـلســفي

مقدمة

أكدنا في الفصل الماضي على مدى تمسك ابن ميمون بمفهوم عدم حسية الرب ووحدانيته، كما تطرقنا إلى الدلالات الفلسفية الكامنة في مبدأ تنزيه فهمنا للرب من كل الإشارات المادية. وحينما نبتعد عن مفهوم تفرد وجود الرب ونلتفت إلى نظرية التراتبية الخاصة بالأفلاطونية المحدثة، فإننا نبتعد بالتالي عن مفهوم عدم حسية الرب ونصبح أكثر اهتمامًا بمستويات أكثر تعقيدا ومادية؛ أي أننا ننتقل من الحديث عن الرب إلى العوالم السماوية التي تتضمن كل الأجرام السماوية الواقعة بين الرب والقمر. كما ننتقل إلى عالم ما تحت القمر أو الحيز الأرضي... وسنهتم في الفصلين القادمين ببحث مكونات العالم، وسنبحث في الفصل الخامس الطبيعة البشرية والتحديات التي تواجهها، غير أننا سنهتم في هذا الفصل بدراسة القضايا المتعلقة بالخلق والكون.

والتزم كل الفلاسفة اليهود دون استثناء بالإيمان بأن الله خلق الكون غير أنهم أرادوا في ذات الحين قبول عدة جوانب من نظرية أرسطو الخاصة بالزمن والكون. ووفقا للفهم التقليدي فإن الرب أزلي أو خارج الزمن في حين أن المخلوقات تفسر بوصفها موجودة في الزمن أو خاضعة لحركته. ولم ينكر أي من الفلاسفة اليهود مركزية عقيدة الخلق في المعتقد اليهودي، غير أنهم لم يتفقوا دائما مثل الفلاسفة المسلمين والمسيحيين بشأن ما يعد نموذجًا مقبولا للخلق. ومن هنا حينما اهتم ابن ميمون ببحث مسألة إذا ما كان العالم قد خلق في وقت محدد، فقد كان عليه أن يبحث التصورات اليونانية والإسلامية المتعلقة بالزمن وعلم الكون. ويمكننا من خلال فهم فكرة الخلق وكيف أن الخالق

الأزلي غير المحدود بالزمن خلق كونًا زمنيًا، تفهم كيف اعتملت نظرية الأزلية والزمن في سياق نظرية ابن ميمون عن الخلق.

ويجب أن نبحث في هذا الفصل كيف أتى العالم إلى الوجود، وأية عناصر يتكون منها الكون، وما يمكننا معرفته حقا عن العالم. وسنستهل البحث بمشكلة الخلق، وبرؤية ابن ميمون لدور الرب في خلق العالم. ونظرًا لأن ابن ميمون كان قد حذرنا في المقدمة من أن «فعل الخلق» يعد موضوعا شديد الصعوبة والغموض، فمن الواجب أن نتوقع أن يكون تناوله لهذا الموضوع شديد التعقيد والغموض، ولهذا يجب أن نفحص جيدا تعليقاته وشروحه على الصورة التوراتية للخلق. ونظرا لأن أدلة ابن ميمون عن الخلق تركز على توجيه سهام النقد للمذهب الذري الخاص بعلم الكلام، فإننا سنستهل الحديث بانتقاداته لعلم الكلام. وفي الختام سنتعرض إلى ما ذكره ابن ميمون في الفصل الرابع والعشرين من «دلالة الحائرين» بشأن أنه لا يمكن للبشر الوصول إلى أية معرفة كاملة عن العوالم السماوية.

مذهب الذرة الكلامي

تضم نظريات ابن ميمون عن الزمان والخلق شذرات من أرسطو ومن علم الكلام الإسلامي، فكان أرسطو قد أشار في كتابى «الطبيعة» و«ما بعد الطبيعة» إلى أن العالم الأزلي هو العالم الذي يوجد فيه الزمان بالقوة وليس بالفعل[١]، وأنه ما دام لا يوجد «قبل» للزمان فلا يمكن أن يكون الزمان أو الكون قد خلقا. وقد ورث ابن ميمون مجموعة من الأسئلة الناجمة عن نظرية الزمان الأرسطي، كان منها هل يمكن أن يوجد مدى زماني أو مكاني قابل للانقسام بشكل لا متناهي؟وهل الانقسام اللامتناهي في المكان مناظر للزمان؟وهل يمكن لأي حيز قابل للانقسام بشكل غير محدود أن يعود إلى ما كان عليه؟ وهل يمكن لأي فترة زمنية ممتدة أن تتكون من نقاط لا نهاية لها ؟ وأخيرا هل يتكون الزمان من لحظات ليست لها ديمومة؟ ولما كان قبول مبدأ أزلية الكون يعني بالضرورة قبول دور الرب في تحديد فعل ومواد الخلق، فقد اضطر ابن ميمون لقبول الفهم الأرسطي للزمان وتوفيقه مع التوراة.

وتأثر ابن ميمون في تفكيره أيضًا بمنهج علماء الكلام الذين طوروا نظرية الذرة التي وفقا لها فإن الرب هو علة كل الأفعال والأحداث التي نلاحظها في الطبيعة، وبناء

على هذه النظرية الذرية لا توجد بالضرورة علاقة بين العلة وتأثيرها سوى ما حدده الرب.[٢] ويختلف أتباع مذهب الذرة من المتكلمين عن الفلاسفة اليونان من الناحيتين الميتافيزيقية واللاهوتية. وفي الحقيقة فإن الاعتبارات اللاهوتية المرتبطة بقدرات الرب السببية قادت علماء الكلام إلى التمسك بالمذهب الذري الذي ارتبط تاريخيا بإنكار العلاقة بين العلة والمعلول. وتتجلى هذه الاعتبارات في عرض ابن ميمون لعلم الكلام بدءًا من الفصل الحادى والسبعين حتى الفصل السادس والسبعين من الجزء الأول من «دلالة الحائرين» حيث عرض ابن ميمون رؤى المعتزلة والأشاعرة لوجود الرب ووحدانيته وعدم حسيته، ووجود العالم.

تلخيص فرضيات علم الكلام

إن رفض ابن ميمون لمقدمات وأدلة علم الكلام يساعدنا على التعرف على بعض من رؤاه. ووفقا لابن ميمون فمن الممكن تلخيص علم الكلام في اثنتى عشرة نقطة، وتتعلق النقاط الثلاث الأولى والحادية عشرة بخواص الذرة في حين أن الفرضيات التى تبدأ من الرابعة إلى التاسعة تتعلق بطبيعة الجوهر والعرض، وتتعلق الفرضيتان العاشرة والثانية عشرة بالدلالات المعرفية للمذهب الذري.وتؤكد الفرضية الأولى من علم الكلام على وجود ذرات لا تنقسم، وأنه لا حيز لكل منها غير أنها تشكل عند اتحادها أجساما. ويتم التعبير عن فكرة وجود الذرات عن طريق الإشارة إلى أن العالم يتكون في مجمله من جزيئات صغيرة للغاية ونظرا لدقتها فإنها ليست عرضة للانقسام، ولا تحمل هذه الجسيمات المتفردة خاصية الكم على أي نحو، غير أنها تملك عند اتحادها خاصية الكم، وتشكل عندئذ كتلة. وهذه الجسيمات غير محدودة الوجود لأن الرب يخلقها دوما حينما يشاء كما أن فناءها ممكن على ذات النحو.(Gp1.73:195) ويتضح من هذه المقدمة أن الذرات التي تحدث عنها علم الكلام غير قابلة للانقسام، أو التميز فيما بينها وأنها ليست ذات أجسام وأن الرب يخلقها دوما. وتشير هذه المقدمة أيضا بوضوح إلى قدرة الرب الكلية؛ حيث يستطيع خلقها وتدميرها أينما وحينما يشاء، وستكون للنقطة الأخيرة أهميتها فيما يتعلق بالجانب الميتافيزيقي من علاقة العلة بالمعلول، وأيضا فيما يتعلق بالجانب اللاهوتي من تقدير الأفعال(الفصل السابع).

وتفترض المقدمة الثانية وجود خلاء، ووفقا للمتكلمين فإن «الفراغ موجود وإنه حيز لا يوجد به شيء وخال من الأجسام ومن أي جوهر» (Gp1.73:195). وتكمن الدلالة غير المعلنة لهذه المقدمة، والتي تعد أساسية لدى أرسطو في أنه لا يمكن للذرات أن تتفرق عن بعضها بعضًا إلا إذا كانت توجد مساحة خالية من أي جسد. وحتى يمكن حساب الحركة فلابد للفراغ أن يوجد.

وتطبق الفرضية الثالثة ميتافيزيقيا المكان على الزمان فتطرح وجود ذرات في الزمان. وليس مثيرا للدهشة أن تتوافق ذرات الزمان مع الأدلة التي ساقها المفسر اليوناني «جون فيلوبونوس» الخاصة بأن طبيعة الحركة لا نهائية[٣]. وتتضمن ذات الفرضية عدة نقاط مهمة، وهى أن الزمان يتكون من لحظات غير قابلة للانقسام بسبب قصر ديمومتها، وأن ذرات الزمان لا تنقسم وتفتقر إلى الديمومة. ووفقا للمقدمة الثالثة فمثلما أن النقطة لا تنقسم فإن المدى الزمني أيضا غير قابل للانقسام، ومثلما أن العالم يتكون من كتل مكانية غير قابلة للانقسام فلا بد أيضا من وجود وحدات زمنية مفردة على ذات النحو. وأخيرا فإن المقدمة الحادية عشرة تتعلق بمشكلة الانقسام غير المحدود، وتؤكد على استحالة وجود حالات لامتناهية في الكبر، فرفض علماء الكلام كل هذه الحالات إما على أسس ميتافيزيقية أو على أسس معرفية.

وتوصل علماء الكلام من أتباع مذهب الذرة إلى عدة استنتاجات تنكر إمكانية الحركة وتستدعي متناقضات زينوس الخاصة بالحركة[٤].وتنطبق هذه الأدلة أيضا على أدلة وجود العالم. وتمثل الاستنتاج الأول الذي توصل إليه علم الكلام في أن الحركة وهمية، وأن ما نسميه حركة لا يعدو عن كونه انتقالا للذرة من فراغ إلى آخر، وأن كل الانتقالات تحدث بنفس السرعة، وأن الفروق الظاهرة في السرعة ناجمة عن عدد الوحدات التي تعود إلى حالتها الأولى.

أما الاستنتاج الثاني فمفاده أن كل شيء خلق في زمان بعينه لأن كل جزء يخلق في زمان. ويعتمد الاستنتاج الثالث على خلق الذرات للتسليم بخلق العالم. ولخص ابن ميمون هذه الاستنتاجات بقوله: «قالوا العالم كله مركب من جوهر وعرض. ولا ينفك جوهر من الجواهر عن عرض أو أعراض. والأعراض كلها حادثة في الزمان، وبالتالي فإن الكل يكون حادثا في الزمان فيلزم أن يكون الجوهر الحاصل لها حادثا. وبالتالي

فالعالم في مجملة محدث» (Gp1.74.4:217)

ومن الواضح أن كلا من الاستنتاجين الثاني والثالث يؤكد على استحالة وجود حالات لا نهائية متعاقبة على التوالي، ومن هنا رأى ابن ميمون أن مذهب علم الكلام في الذرة المرتبط بإنكار وجود لا متناهي يقود حتما إلى الحديث عن بداية للعالم. وقد تسللت كثير من أطروحات علم الكلام إلى الفكر اليهودي كان من بينها الطرح الخاص بالانقسام غير المتناهى الذى يرد في المناقشات اليهودية المتأثرة بعلم الكلام. ويرفض ابن ميمون هذه الأطروحات كما سنرى في الجزء القادم على أسس ميتافيزيقية ومعرفية.

نقد ابن ميمون لمذهب الذرة عند المتكلمين

وقبل أن نلتفت إلى قضية الخلق يجب أن نلقى الضوء على تفنيد ابن ميمون لتلك الأدلة التي تعتمد على فرضيات علم الكلام. وكما رأينا فيما تقدم فقد عرض ابن ميمون مقدمات علم الكلام والنتائج المترتبة عليها، وكان من أهم هذه المقدمات والنتائج المقدمة الأولى التى تحدثت عن وجود ذرات غير منقسمة، والمقدمة الثانية التي تحدثت عن وجود الفراغ، والمقدمة الثالثة التي تحدثت عن وجود ذرات من الوقت غير قابلة للانقسام، والمقدمة الحادية عشرة التي تحدثت عن عدم وجود لا نهائي. أما عن النتائج فكان من أهمها النتيجة الأولى المتعلقة بتوهم الحركة، والنتيجة الثانية التي تحدثت عن ضرورة الإيمان بخلق العالم في زمن محدد، والنتيجة الثالثة التي تحدثت عن أن الخلق الضروري للعالم قائم على خلق الأعراض في الزمان.

وفيما يتعلق بالمقدمتين الأولى والثانية فلم يكن لدى ابن ميمون الكثير ليضيفه، حيث إن هاتين المقدمتين تفسيريتان، ويقدم ابن ميمون عند تلخيصهما الاعتبارات الكلامية الأساسية التي أدت إلى تبنيهما. أما الفرضية الثالثة فهى أكثر تعقيدا ويعلق ابن ميمون عليها بقوله «لم يكن للمتكلمين أية معرفة البتة عن حقيقة الزمان»(Gp1.73.3:196). ولم يقدم ابن ميمون أي دليل مضاد واكتفى بالاعتماد على ما ذكره في الفصل الثالث عشر من الجزء الثانى من «دلالة الحائرين» في سياق مناقشة الخلق. ولم يذكر ابن ميمون شيئا عن النتيجة الأولى باستثناء رفضها بوصفها «منفرة» تسفر عن نتائج مقززة، ويعترض عليها لأنها تحول دون دراسة علم الهندسة البتة.

وتفقد الأدلة الرياضية أهميتها على ضوء نظريتهم التى ترفض انقسام الخط المكون من عدد لا محدود من الذرات، ويقول ابن ميمون: «فيما يتعلق بمواقف المتكلمين الأخرى فإن الأدلة التي يقدمونها ليست قوية على ذات النحو الذي نقسم به خطًا إلى نصفين متساويين. وفي حالة وجود عدد مفرد من الذرات فإن انقسام الخط إلى نصفين متساويين مستحيل وفقا لافتراضهم»(Gp1.73.3:198)

وفيما يتعلق بالمقدمة الحادية عشرة فإن ابن ميمون يشير إلى أن من يريد إثبات خلق العالم في الزمان يتعين عليه استخدام هذه المقدمة لنفى حدوث تراجع لا نهائي. وانطلاقا من فرضية أن العالم أزلي يتضح أنه من الممكن افتراض وجود تسلسلات خيالية لا تنتهي، ويؤمن من يفترضون بأزلية العالم أن «اللا متناهي يمكن أن يكون أعظم في العدد من أي لا متناهي آخر».(Gp1.74.7:222)

وبعد أن رفض المتكلمون فكرة اللا نهائي بكل أشكالها فقد أصبحوا قادرين على رفض فرضيات مؤيدي فكرة الأزلية، وكان تفنيد ابن ميمون لأدلة المتكلمين محكما في المقدمة الحادية عشرة، فطعن في الدليل الأول من خلال تأكيده على تمييز أرسطو بين الزمن الفعلي والممكن، وبين الجوهر والعرض اللا نهائي. وقد رفض الدليل الثاني بقوله «إن كل هذه الأمور مجرد قصص لا أساس لها»(Gp1.74.7:222).

وتطرق ابن ميمون كثيرا إلى النتيجتين الثانية والثالثة، فانتقد النتيجة الثالثة بقوله إنها تفترض وجود ثلاث مقدمات فقال: «تتمثل الفرضية الأولى في أنه من المستحيل وجود لا متناهى على التوالي » في حين أن الفرضية الثانية هي «أن كل العوارض تأتي في الزمن». (Gp1.74.4:217) واعتمد ابن ميمون في نقده على الأدلة الأرسطية؛ حيث قال إن الحركة الدائرية للأجرام السماوية تتنافى مع المقدمتين. ووفقا لابن ميمون فإن عبء البرهان يقع على المتكلمين الذين عليهم إثبات، وعلى خلاف أرسطو أن عرض «الحركة الدائرية» يقع في الزمان. ويتضمن الفصل الحادي والسبعون من الجزء الأول هجوم ابن ميمون على نحو حاد على أدلة المتكلمين. ويتمثل جدل ابن ميمون في أن «هذه الأدلة المشتقة من المقدمات مناقضة لطبيعة الوجود المتصور». ويتبنى ابن ميمون الموقف النظري للمؤمنين بفكرة أزلية العالم، ويحاول إثبات الخلق مستخدما فرضيات أرسطو أكثر من فرضيات علم الكلام. ويشعر على هذا النحو أن الأساس الميتافيزيقي

المهتز لعلم الكلام لا يعول عليه.

علم الكون والخلق

ونلتفت الآن إلى نظرية ابن ميمون في الخلق التي حظيت خلال السنوات الأخيرة بقدر وافر من الاهتمام.(٥) وعند بحث ابن ميمون للقضايا الفلسفية الخاصة بالكون، نجد صعوبة بالغة في التوفيق بين ما جاء في كتاب « دلالة الحائرين» وبين ما جاء في كتاب تثنية التوراة. ويجب أن نتذكر أن ابن ميمون أشار صراحة في كتاب «دلالة الحائرين» إلى أن الموضوعين المربكين حقًا هما: «قضية الخلق» التي ارتبطت في ذهنه بفهم الطبيعة لدى أرسطو و«قصة المركبة» التي تعامل معها من منظور فهم أرسطو لما وراء الطبيعة.

ونظرًا لأن ابن ميمون وَجه قراءه إلى الطبيعة الباطنية لمثل هذه المواضيع فقد اهتم الباحثون بفك شفرات الأجزاء الخاصة بقضية الخلق في كتاب «دلالة الحائرين»، والتى تعامل ابن ميمون معها بوصفها قضية مثيرة للتحدي تستحق بدورها أن يتم تناولها من منظور باطني. وقد حذر ابن ميمون قراءه في الفصول من الثالث عشر إلى الحادي والعشرين من الجزء الثاني من كتاب «دلالة الحائرين» من قدر من الغموض على أفضل تقدير أو قدر من التكتم والسرية على أسوأ تقدير. وسأحدد طبيعة مناقشات ابن ميمون محاولا الكشف عن رؤاه «الحقيقية» عن الخلق.

نماذج الخلق في فكر ابن ميمون

يعرض ابن ميمون في الفصل الثالث عشر من الجزء الثاني ثلاثة آراء خاصة بقضية الخلق، كما يعرض في الفصل الثاني والثلاثين من الجزء الثاني ثلاثة آراء عن النبوة موضحا « أن آراء البشر في النبوة مثل آرائهم في أزلية العالم أو خلق العالم في الزمان»(Gp2.32:360). وقد انشغل الباحثون عبر القرون بمسألة مساواة ابن ميمون بين مفهومى الخلق والنبوءة متسائلين عن مغزى مفردة «مثل» التي ذكرها ابن ميمون، فهل تعني هذه المفردة المساواة بين منظومتي الآراء أم أنها تشير إلى أنه من الممكن عرض النبوة والخلق في ثلاثة آراء؟ وطرح المفسرون عند إجابتهم على هذه التساؤلات آراء مختلفة، بغرض تحديد رؤية ابن ميمون الحقيقية. ولن أدخل في هذا الفصل في أي جدل (على الرغم من أننا سنعود في الفصل السادس إلى قضية النبوءة) وسأقدم خلال

مناقشتي دليلا لرفض أي تصور قائل بأن ابن ميمون قدم قراءة «سطحية» لقصة الخلق. وسأبتعد عن هؤلاء الذين يرون في كتاب «دلالة الحائرين» نصا باطنيا عن الخلق موجها إلى الصفوة، وتتمثل مهمتنا في الكشف عن حقيقة ابن ميمون.(٦)

ويقدم ابن ميمون في الفصل الثالث عشر من الجزء الثاني من « دلالة الحائرين» ثلاث رؤى للخلق يمكن تلخيصها على النحو التالي :

١- رؤية التوراة. وتفيد هذه الرؤية أن الكون ظهر إلى الوجود من خلال الرب بعد أن لم يكن موجودا البتة، وأن الرب أوجده عبر مشيئته واختياره. ويعبر ابن ميمون عن هذه الرؤية بقوله: «أوجد الرب كل المخلوقات كما هي من عدم، وأن الزمان ذاته أحد الأمور المخلوقة» (Gp2.13:281)

٢- الرؤية الأفلاطونية. تفيد هذه الرؤية أنه لا يمكن أن يكون الرب خلق المادة والصورة من عدم (لأن هذا يشكل استحالة معرفية) «وأنه توجد مادة ما أزلية مثل الألوهية... وأن الرب سبب وجودها، وأنه يخلق فيها ما يشاء»(Gp2.13:283)

٣- الرؤية الأرسطية. تفيد هذه الرؤية أنه لا يمكن للمادة أن تخلق من عدم وتخلص هذه الرؤية إلى أن السموات ليست عرضة للتكون والفساد «وأن الزمن والحركة متلازمان وأبديان وليسا عرضة للتكون والفناء» (Gp2.13:284)

وتحمل كل رؤية من هذه الرؤى دلالات ميتافيزيقية ولاهوتية متنوعة، فتعكس الرؤية الأولى بوضوح ما جاء في سفر التكوين بالتوراة لأنها تفترض الخلق من عدم. وتتكون هذه الرؤية التي لا تسلم بفكرة أزلية الزمان من أربع فرضيات، وهى أن الرب خلق العالم من عدم، وأنه فعل هذا بمشيئته واختياره، وأنه فعل ذلك ليس من أي شيء، وأن الزمان مخلوق.

أما الرؤية الثالثة فتفترض وجود كون أزلي بلا بداية، وتتناقض هذه الرؤية مع الرؤية الأولى لأن الكون وفقا لأرسطو لم يخلق. وأخيرا فإن الرؤية الثانية تفترض وجود خالق وجوهر مادى أزلي تشكل منه العالم. وتمثل هذه الرؤية شكلا من الخلق الأزلي وتتبنى بعض سمات الرؤيتين الأولى والثالثة.

ويطرح ابن ميمون بضع ملاحظات على العلاقات القائمة بين هذه الأطروحات

الثلاث، وتتعلق الملاحظة الأولى بمن يتصورون أن «رؤيتنا ورؤية أفلاطون متطابقتان»، ويرفض ابن ميمون كلية أية محاولة لإيجاد علاقة بين الرؤيتين الأولى والثانية فيؤكد أنه ليس من الممكن استبدال وجهة النظر الأفلاطونية بالتوراة حتى لو كانت توجد بعض التشابهات الظاهرية والمتمثلة في الإقرار بوجود خالق غير أنه من الواجب التساؤل هل التشابه في تحديد وجود خالق يعد تشابها سطحيا؟ وفي الحقيقة فمن الممكن قول إن هذه النقطة نقطة حاسمة وليس من الممكن تجاهلها.

وثانيًا فإن موقف ابن ميمون تجاه العلاقة بين الموقفين الثاني والثالث يعد غامضا بعض الشيء، حيث يقابل بينهما في البدء على أساس أن أتباع المذهب الأفلاطوني اعتقدوا أن مجمل السماء عرضة للتكون والفساد في حين أن أتباع المذهب الأرسطي آمنوا أن المجال الأرضي فقط هو الذي يخضع للتكون والفساد، ولكنه يرفض فيما بعد الموقف الثاني مؤكدا أنه لا يستحق التأمل الجاد على اعتبار أن الموقفين يؤمنان بالأزلية. ويقول ابن ميمون: «ولا فرق عندنا بين من يعتقد أن السماء بالضرورة تتكون من شيء، وتفسد إلى شيء، أو اعتقاد أرسطو بأن السماء لا تخضع للتكون والفساد» (Gp2,13:285).

وبعد أن أوضح ابن ميمون رفضه لأسس المقابلة بين الموقفين الثاني والثالث فإنه يذهب إلى أنه إذا كان من الممكن تفنيد نظرية أرسطو، فإنه من الممكن تفنيد نظرية أفلاطون أيضا. وباختصار فإن ابن ميمون يساوي بين موقف القائلين بوجود مادة أزلية قبل الخلق وبين القائلين بوجود كون أزلي بلا بداية. وقد رأى ابن ميمون أن الرؤية الثانية للخلق لا تعدو عن كونها رؤية ضعيفة للرؤية الثالثة، وفي المقابل فقد رأى أن رؤية التوراة للخلق لا يرقى إليها الشك مثلما يصل إلى الرؤية الأرسطية، مؤكدًا أن شريعة موسى وإبراهيم تتسم بالعقلانية وأن فكر أرسطو غير ملزم.

ويطرح ابن ميمون في الفصل الخامس والعشرين من «دلالة الحائرين» عدة اعتبارات براجماتية لدعم رؤية الخلق التوراتية، والتي تمثل الرؤية الأولى في مواجهة الرؤية الثانية التي يمثلها أفلاطون والرؤية الثالثة التي يمثلها أرسطو. وكانت الرؤية الثالثة من أخطر الرؤى لأنها تنطوي على عناصر تهدد المعجزات والنبوة أيضا، فيقول ابن ميمون عن الرؤية الأرسطية: «إن الاعتقاد الخاص بأن العالم يوجد عبر الحتمية وأن الطبيعة لا تتغير البتة، وأنه لايمكن تغيير مسار الأحداث، يقضي على الشريعة ويكذب المعجزات

ويعطل كل ما دعت الشريعة إليه وما نهت عنه» (Gp2.25:328). وسرعان ما يشير إلى أن رؤية أفلاطون ليست مدمرة فيقول عنها: «فإن ذلك الرأى لا يحطم قواعد الشريعة ولا يكذب المعجزة بل يجيزها». (Gp2.25:328)

وإذ يتساءل المرء لماذا لم يقبل ابن ميمون إذن رأى أفلاطون فإنه يقول: «ما دام أن الرأى لم تتم البرهنة عليه فلن نأخذ برأى أفلاطون أو أرسطو، وإنما سنأخذ النصوص بظاهرها» (Gp2.25:329) وقد يبدو إذن أن رواية التوراة لفعل خلق الكون من عدم هي رؤية ابن ميمون النهائية، ولكن وكما سنرى فإن الموقف الأول يمثل القراءة الظاهرية ولا يمثل رؤية ابن ميمون.

رؤية ابن ميمون الباطنية للخلق

وبعد أن رأينا تأييد ابن ميمون الصريح لرؤية التوراة فلماذا لا نسلم بأنه تقبل هذه الرؤية ؟ ولكن يجب أن نضع في اعتبارنا دائما أنه حرص على التمييز بين القراءة الباطنية والظاهرية للنصوص، ومن هنا فعلى الرغم من أنه قدم الكثير من الأدلة التي توحي على نحو باطني أنه يؤيد رواية التوراة للخلق، مما جعل نظريته تتضمن كثيرا من التناقضات والمنطلقات الزائفة والمقارنات المضللة بين أفلاطون وأرسطو فإن الشراح الذين عكفوا على دراسته قدموا أدلة نصية من شأنها إظهار تأييده على نحو باطنى لرؤية أفلاطون أو أرسطو للخلق.

وعلاوة على هذا فقد قدم عدد من الباحثين في العصر الحديث قراءة أكثر تطرفا لـ «دلالة الحائرين» خلصوا منها إلى أن ابن ميمون لم يتّبن أيًّا من الرؤى الثلاث المحددة المعروضة عن الخلق، فذهبت الباحثة «سارة كلاين براسلافي» التي سارت على هدى الباحث «بينيس» في دراستها في عام ٢٠٠٦ أن ابن ميمون يتبنى موقفا متشككا ولا يتبنى أيا من الرؤى الثلاث، وأنه يتبنى موقف الشك المعرفي الذي يقضي بأن العقل البشري غير قادر ببساطة على حل هذه الإشكالية.

وكما لاحظنا في الفصل الثاني فإنه لا يمكن المبالغة في التأكيد على دور البرهان الأرسطي في الكشف عن رؤى ابن ميمون الحقيقية، حيث إن الخلافات في الأمور الميتافيزيقية تحدث في الحالات التي لا تتوافر فيها الأدلة البرهانية، ومن هنا فإن تناقض

الدليل مع فكر أرسطو يدفع ابن ميمون إلى التمسك بمعتقده حتى يحين الوقت الذي يصبح فيه البرهان ممكنا. وفي الحقيقة يذكرنا ابن ميمون أن أرسطو لم يدع أنه يملك دليلا برهانيا على مقولة أزلية العالم، وأنه رأى أن أدلته على الأزلية لا تعدو عن كونها «مجرد مناقشات» على خلاف البراهين المنطقية» (Gp2.15;291)

وعلى الرغم من إشارة ابن ميمون إلى أن «أرسطو لا يؤكد على أن مناقشاته تشكل برهانا» على مقولة الأزلية فإنه يختلف مع المتكلمين الذين حاولوا البرهنة على استحالة مثل هذا الادعاء، فيقول: «يبدو أن الفرضية التي هي محل تساؤل والخاصة بأزلية العالم ممكنة وهي ليست ضرورية كما أنها ليست مستحيلة»(Gp2.Intro:241)، ويشير كذلك إلى أن أرسطو اعتبر هذه النظرية ممكنة وليست ضرورية، فيقول : «ويبدو لي أنا أنه لا يقطع بأن دلائله عليها برهان بل هي الأحرى والأولى عنده» (المرجع السابق)، وحدث هذا لأنه كان يفتقر إلى أدلة برهانية، ومن هنا كان عليه «أن يدعم رأيه من خلال الوسائل التي لجأ إليها من سبقوه من الطبيعيين»(Gp2.15:290). وقد رأى ابن ميمون أن الأدلة التى ساقها أرسطو على قدم العالم لاتشكل برهانا مقنعا وإنما تأتى في إطار المناقشات الجدلية؛ ومن ثم لا تعتبر تأييدًا لمقولة قدم العالم» (Gp2.15;293)

وسأحاول فيما يلي إثبات أن ابن ميمون أدرك أنه لا يمكن الدفاع كلية عن رواية التوراة لقصة الخلق، ومن الأهمية بمكان في هذا السياق أن نشير إلى أنه لم يقدم دليلا برهانيا على الموقف الأول الخاص بالخلق، والذي تمثله التوراة. ولم يقدم لقرائه أساسا ثابتا يمكن على ضوئه قبول الموقف الأول أو الثالث. وعلى الرغم من أن منهج الشك المعرفي الذي أخذه ابن ميمون يختلف عن الموقف الثاني أو الثالث، فإنه يشكل رفضا مشروطا للموقف الأول الوارد في التوراة. وينزع ابن ميمون إلى تبني الموقف الثاني لكونه يقدم إمكانية توفيق نظريات الخلق وقدم الكون. ومع هذا فقد أعلن أن القراءة المنضبطة للموقف الثاني موازية لقبول الموقف الثالث.

وعلى الرغم من أن الموقف الثالث يقلل إلى حد كبير من الحاجة إلى خالق للكون ويقلل من شأن المشيئة الإلهية، فإنه يتفق مع رؤى ابن ميمون الخاصة بالزمان ويمكنه من توفيق نظريته للخلق مع نظرية أرسطو للزمان. وبينما تتشابه هذه الرؤية مع الموقف الثاني، فإنها توظف بعضا من جوانب الموقف الثالث أيضا، كما أنها شديدة القرب من

رؤية الأفلاطونية المحدثة للخلق.

الزمان والخلق

يلعب تعريف الزمان دورا مهمًا في عدة سياقات، فيرتبط هذا التعريف أولًا بكيف يمكن للزمان والحركة أن يخلقا منفصلين، كما يرتبط أيضا بنظرية أرسطو للزمان. وكان أرسطو قد طور في كتابي الطبيعة وما بعد الطبيعة فكرة اللحظة بوصفها سمة أساسية للزمان، وتم تعريفها بأنها نقطة وسطى بين بداية الوقت ونهايته ونظرا لأنها حد فليس لها حيز محدد. وعلاوة على هذا فبقدر ما يتم تعريف الزمان بمصطلحات الحركة فليس من الممكن أن يوجد الزمان دون حركة.

وطرح ابن ميمون في مقدمة الجزء الثاني من «دلالة الحائرين» خمسًا وعشرين مقدمة جميعها مستمدة من أرسطو، ويتضح تقبله لنظرية أرسطو للزمان من خلال ما جاء في مقدمته الخامسة عشرة التي جاء بها:

أن الزمان عرض تابع للحركة ولازم لها. ولا يوجد أحدهما دون الآخر، فلا توجد حركة إلا في زمان ولا يعقل زمان إلا مع حركة وكل ما ليس له حركة لا يقع تحت الزمان(Gp2.Intro;237)

وتعبر هذه الصياغة عن أن ابن ميمون يتبع تعريف أرسطو للزمان بوصفه «مقياسًا للحركة» ولا يفترض ابن ميمون حدوث الخلق في الزمان بشكل متزامن، ويرى أن كل ما يتحرك قد خلق وظهر للكينونه بعد أن لم يكن له وجود. ويوضح هذا الأمر أن الرب خلق الزمان أولا ثم خلق الأشياء المتحركة في الزمان. وسنعود إلى هذه النقطة لاحقا عند بحث لحظة الخلق الأولى.

وسعى ابن ميمون في الفصل السابع عشر من الجزء الثاني من «دلالة الحائرين» إلى إثبات أن أدلة أرسطو على قدم العالم ليست برهانية. وعند قراءة ما جاء في هذا الفصل يمكننا أن نخلص إلى أنه يتقبل رؤية التوراة للخلق أكثر من موقف أرسطو الذي لم يقدم براهين مقبولة.

وقد حاول ابن ميمون إثبات أن أدلة أرسطو على قدم العالم تعتمد على فرضية

أساسية يمكن إثبات زيفها، وهى أن طبيعة العالم بعد الخلق « لا تتشابه على أي نحو كان مع الحالة التي كان عليها لحظة الخلق»(6Gp2.17:29). ويتشابه هذا الأمر مع حقيقة أن مرحلة النضج لا تتشابه مع مرحلة الطفولة، ومن هنا فإن محاولة التعرف على طبيعة الطفولة من خلال مرحلة النضج تعد ضربا من السخف، ومن هنا فإن ابن ميمون يذهب إلى أن محاولة التعرف على اللحظة الأولى للعالم من خلال طبيعته الراهنة يعد ضربا من السخف. وليس من الممكن أيضًا القياس بين العالم والطفل الرضيع فبينما نحصل في حالة الطفل الرضيع على أدلة قائمة على ملاحظة شكله فإنه ليس لدينا أية معلومات قائمة على الملاحظة عن الشكل الذي كان عليه العالم في بدايته. ومن هنا فإن اعتراض ابن ميمون على ما قاله أرسطو يبدو ضعيفا.

وأشار ابن ميمون في الفصل الثامن عشر من الجزء الثاني من «دلالة الحائرين» إلى الأدلة التي ساقها أتباع أرسطو لتأييد فكرة قدم العالم، والذين زعموا أنه يتعين على من يؤمنون بخلق العالم « الاعتراف بأن الألوهية خرجت من حيز القوة إلى حيز الفعل بذات القدر الذى يقولون به: إنه يفعل وقتا ولا يفعل وقتا»(Gp2.18:299).

ويعتمد هذا الطرح على الفهم الأرسطي للفعل بوصفه تغيرا من حالة الإمكان إلى الفعل، ومن هنا فإذا كان يُنظر إلى الرب بوصفه فعلا مجردًا فلا يمكن أن يقال عنه إن أفعاله تتم في لحظة بعينها. وثانيًا فإن أتباع أرسطو يزعمون أن «الأزلية تبدو ضرورية لأنه لا توجد للرب في علاه أية دواعي أو طوارئ أو موانع» (Gp2.18:300)

ويعتمد ابن ميمون في رده على هذه الأدلة على الطبيعة المتفردة للرب وعلى الطبيعة المتجانسة لمسميات الرب الإلهية، فيميز عند تعليقه على الدليل الأول بين معنيين لمفردة «فعل»، ويزعم ان هذه المفردة بالنسبة للكائنات المادية فقط تعني الانتقال من الإمكان إلى الفعل. أما بالنسبة للرب أو أي كائن غير مادي فإن هذه المفردة لا تنطوي على مثل هذا الانتقال، ومن ثم لا تحمل في طياتها أي تغيير. وعلى ذات النحو، فإن ردود ابن ميمون على الدليلين الثاني والثالث تظهر الطرق التي تختلف بها المشيئة الإلهية عن الإرادة البشرية. وفيما يتعلق بالدليل الثاني فإنه يذهب إلى أن الرب ليس في حاجة إلى أية محفزات للفعل وأن المشيئة الإلهية لا تعمل مثل الإرادة البشرية لكونها لا تحفز في لحظة بعينها. وفيما يتعلق بالدليل الثالث فإن ابن ميمون يوضح أنه على خلاف الأفعال

البشرية المتعلقة بالإرادة فإنه حينما يريد الرب التغيير، فإن هذا التغيير لا يوجب تغييرا في طبيعة مشيئته.(Gp2.18:300.1)

ومن الواضح أن ردود ابن ميمون لاتنطوى على مواجهة أو تحد للأفكار الحاكمة المتعلقة بالزمان والفعل، بقدر ما تنطوي على التقليل من قوة الفرضيات الحاكمة المتعلقة بالفعل والألوهية.ويتمثل خلافه الرئيسي في أن الأدلة التي ساقها أتباع أرسطو تعتمد على فهم خاطئ للصفات الإلهية.

وقد وردت في الفصل الثالث عشر من الجزء الثاني من «دلالة الحائرين» مناقشة مفصلة للزمان في سياق وصف رؤية التوراة للخلق والزمان. وبعد أن أقر ابن ميمون أن موقف التوراة يفيد خلق كل الموجودات بما فيها الزمان «وأن الزمان مخلوق» (p2.13:281) فإنه يطرح عدة تساؤلات تتعلق بالخلق والزمان وعلاقة أفعال الرب بالزمان. ومن المؤكد أن ابن ميمون يدعي أنه ليس من الممكن نسب أية صفات متعلقة بالزمان لوصف أنشطة الرب أو الطبيعة قبل الخلق، لأنه لم يكن هناك زمان قبل الخلق، فيقول: «من يقول إن وجود الرب سبق خلق العالم، فإنه يفترض وجود زمان أو زمان متخيل لاحقيقة زمان غير أن وجود الرب وجود لانهائي يتجاوز الزمان» (Gp2.13:281)

وتستحق عدة نقاط فيما قاله ابن ميمون النقاش، حيث إنه يوضح أنه نظرًا لأن الرب يسمو على الزمان ويتجاوزه فلا بد أن يوصف وجوده بمفردات تتجاوز الزمان. أما النقطة الثانية الأكثر أهمية فتتمثل في أن استخدام ابن ميمون لمفردتي «افتراض» أو «تخيل» الزمان يستدعي في الذهن رفضه لعلماء الكلام لعجزهم عن التمييز بين الخيال والعقل[٧]، ويرى ابن ميمون أن الموقف التوراتي للخلق معني بالفهم البدائي للزمان والقائم على التخيل والمناقض «للواقع الحقيقي للزمان» الذى يتماشى بالطبع مع النظرية الأرسطية الخاصة بالزمان، ولكن وكما رأينا فإن الفهم الأرسطي للزمان يصدق على نظرية قدم العالم.

التوراة والفلسفة ولحظة الخلق الأولى

ذهب ابن ميمون عند حديثه عن الخلق إلى أنه «لم تكن هناك بداية زمنية لفعل الخلق لأن الزمن أحد الأشياء التي خلقت». (Gp2.13:285) .ولم يذكر أن الزمن أزلي

حيث قال: «لأنك إذا أكدت على وجود الزمان قبل العالم فمن الضروري أن تؤمن بقدم العالم».(المرجع السابق) وبينما يؤيد ابن ميمون على المستوى الظاهري القراءة الدينية للخلق فإنه يرى على المستوى الباطني أن نظرية أرسطو للزمن(والتي يقبلها) أكثر تماسكا مع نموذج أزلية الكون، ولكن هل يعني هذا الأمر أنه يؤيد الموقف الثالث المتعلق بالرؤية الأرسطية، وإذا كان الأمر على هذا النحو فإن أتباع المذهب الباطني المتطرفين محقون في أن ابن ميمون كان من أتباع الرؤية الأرسطية فيما يتعلق بالخلق. وقبل التسليم بهذه القراءة يجب أن نبحث تحليل ابن ميمون للعبارة الأولى من سفر التكوين بالتوراة التي جاء بها «في البدء خلق الله السموات والأرض».

وتشير هذه العبارة إلى حقيقة أنه كانت توجد بداية، غير أن تحديد لحظة بداية ينطوي على فرضيات متعلقة بما سبق هذه اللحظة، ولكن كيف تنعكس هذه اللحظة في التوراة. وتتضح الدلالات اللاهوتية لهذه القضايا عند مطالعة ما ورد في أحد التفاسير القديمة لسفر التكوين التي جاء بها:

«وكان مساء وكان صباح...»(التكوين ١ : ٣)، وذكر الحاخام يهودا بن شمعون أنه لم ترد في التوراة عبارة «وليكن مساء» وإنما وردت بها عبارة «وكان مساء»، مما يدل أن تعاقب الزمن كان قد تم إرساؤه. وقد ذكر الحاخام أباهو «وعلى أساس نفس الصياغة نتعلم أن الرب تبارك في علاه أقدم على خلق العوالم وتدميرها قبل اللحظة التي خلق فيها هذا العالم ثم قال في علاه « هذا هو ما يروق لي ولكن تلك العوالم لا تروق لي».(٨)

وقد شغلت هذه الفقرة اهتمام الفلاسفة اليهود الذين سعوا إلى إضفاء صبغة فلسفية علمية على الفقرات التوراتية الخاصة بالخلق، والتي تثير عدة تساؤلات كان أولها وأبرزها كيف يمكن أن يؤثر فهم الحاخام يهودا الخاص بتعاقب الأزمنة على تفسير الفقرة الأولى من الإصحاح الأول من سفر التكوين؟ أما التساؤل الثاني فيتمثل في ما دلالة وجود الزمان قبل اليوم الرابع أي بعد أن خلقت دوال الزمن؟ وأخيرا كيف تم قياس الزمان في الثلاثة أيام الأولى؟ وباختصار فإن هذه التساؤلات تجسد محاولة الفلاسفة اليهود للتوفيق بين العقيدة اليهودية وبين نظرية أرسطو للزمان.

وشغل التساؤل الأول اهتمام ابن ميمون الذي تساءل: لماذا بدأت التوراة بعبارة «في البدء خلق الله العالم»، وعلق عليه بقوله إن هذه العبارة لا تشير إلى أسبقية الزمان

بقدر ما تشير إلى الانفصال الوجودي بين عدم الوجود والوجود.(٩) وعلى هذا الأساس تمكن ابن ميمون من طرح تفسير يتماشى مع مفهوم الخلق الأزلي. وعلى هذا النحو لا يعد حرف الجر «في» الوارد في جملة «في البدء» مؤشرا على الزمان بقدر ما يحدد الحدث وجوديا؛ أي أنه لا يشير إلى بداية زمنية بقدر ما يشير إلى حالة وجودية. ومن هنا فإن عبارة «في البدء خلق الرب» الواردة في الفقرة الأولى من الإصحاح الأول من سفر التكوين يجب أن نفهمها على أنها تصف حدثا لا علاقة له بالزمان، وإنما تصف خلق الرب للكون أو الأساس الوجودي للكينونة أو ما وصفته الباحثة «وارين زيف هارفي» باعتماد عملية الخلق على نحو دائم على الخالق.

وبعد أن أكد ابن ميمون أن فعل الخلق لا يرتبط بالزمان فقد أشار إلى أن بعض الحاخامات رأوا أن قصة الخلق الواردة في سفر التكوين تشير إلى أن وجود الزمان سابق للخلق، فذكر أن الحاخام اليعازر أشار في تفسيره لقصة الخلق إلى وجود مادة سابقة للخلق. ويصف ابن ميمون هذا التفسير بأنه يعترف « بأزلية العالم المتوافقة مع رؤية أفلاطون». (Gp2.26:331) ومن المثير حقا ملاحظة أن ابن ميمون لم يرفض رؤية اليعازر، وعلق عليها بقوله: «إنها قد تثير حيرة الشخص المتعلم الدارس للشريعة، ولم يتضح لي مغزى هذا التفسير». وحينما يعبر عن هذه الرؤية شخص مثل ابن ميمون لا يجهل بالتأكيد مسالك التفسير فإن هذا الأمر يدل بالتأكيد على أنه لم يطمئن إلى رؤية ابن اليعازر مثلما يتوقع المرء.

رؤية ابن ميمون « الحقيقية » للخلق

ويختتم ابن ميمون تحليله لرؤى الحاخامات برفضه لسلطتهم، فيقول في الفصل الثلاثين من الجزء الثاني من «دلالة الحائرين»: «وفي الختام وعند بحث هذه النقاط يجب ألا تضع في الاعتبار مقولات هذا أو ذاك» (Gp2.30:349). ويبدو ابن ميمون هنا في صورة من يقترح ألا ينقاد المرء خلف آراء الحاخامات المتعددة عند التعامل مع قضايا الزمان والخلق. وإذا كان الأمر على هذا النحو فكيف يمكننا إذن فهم تأكيده العلني على أهمية قراءة قصة الخلق الواردة في التوراة بما يتماشى مع الفهم التقليدي للشريعة، وكيف يمكننا أيضا فهم تقليله من شأن عقلانية الرواية التوراتية.

وفي الحقيقة فإن الفصول الأخيرة من «دلالة الحائرين» تشير إلى مصداقية الرؤية الأفلاطونية لقصة الخلق بوصفها رؤية تتبنى موقفا وسطيا بين الشريعة اليهودية وأرسطو، فيشير ابن ميمون إلى أن الرؤية الأفلاطونية وعلى خلاف الرؤية الأرسطية لا تهدم اليهودية، بل تتفق مع نظرية أرسطو للزمان. أما عن رؤية التوراة للخلق فقد رأى ابن ميمون أنها تفتقر إلى البرهان، وعلاوة على هذا فقد أشار في الفصل الثلاثين من الجزء الثاني إلى أنه من الضروري التقليل من سلطة الحاخامات.

وبعد أن أصبح من الواضح أنه ليس بمقدور المرء إثبات قصة الخلق بيقين كامل، فإن ابن ميمون يجنح إلى اتباع الرؤية المتسقة مع العلم الأرسطي التي تقلل بشكل محدود من العقيدة اليهودية، وتتماشى هذه الرؤية أيضا مع نهج أفلاطون. وكان ابن ميمون متشككا بمعني أنه كان يدرك أنه لا يوجد دليل قاطع على أي نحو كان. فرأى أن رؤى أرسطو العلمية ليست أفضل بكثير من الرؤى الواردة في التوراة.

هل يمكن للبشر معرفة عالم السماء؟

«دلالة الحائرين» ٢ : ٢٤ : إقرار الحيرة

ويمكننا الآن الالتفات إلى أكثر الفقرات المثيرة للجدل في الفصول التي تناول فيها ابن ميمون خلق الكون، أي الفقرات الواردة في الفصل الرابع والعشرين من الجزء الثاني من «دلالة الحائرين» والمتعلقة بحدود المعرفة البشرية. وكانت الجملة المثيرة للحيرة هي الجملة التالية:

١ - من المستحيل أن نتقبل النقاط المرتبطة بالاستنتاجات التي يمكن الوصول إليها عن عالم السموات لا سيما أنها شديدة البعد، وبالغة الرفعة في المكان والمكانة. كما أن الاستنتاج العام الذي من الممكن أن نصل إليه من خلالها بخصوص إثبات وجود محرك لها لا يمكن الوصول إليه بالعقل البشري (Gp2.24:327)

وتفيد الفقرة سالفة الذكر أنه لا يمكن للبشر امتلاك أية معرفة برهانية عن عالم السماء، ومن هنا لا يمكننا استخدام الحركات السماوية لإثبات وجود الرب. وتتعارض هذه الفقرة مع فقرات عديدة بـ «دلالة الحائرين» أقر فيها ابن ميمون أنه قدم دليلا قاطعا

على وجود الرب، فجاء في الفصل السبعين من الجزء الأول من «دلالة الحائرين» أن دوران الأفلاك «هو الدليل القاطع الذي يمكن للمرء من خلاله معرفه وجود الألوهية». (Gp1.70:175)[١٠] وقد اعترف ابن تيبون مترجم ابن ميمون بالتفاوت الظاهر وأرفق شرحا لترجمته لـ «دلالة الحائرين» أوضح فيه أن ابن ميمون كان يقصد المعنى التالي:

(٢) إن الاستنتاج العام الذي يمكن التوصل إليه من وجود السموات يتمثل في أنها تشير إلى وجود محرك لها، غير أن الأمور الأخرى المتعلقة بها تعد أمورا لا يستطيع العقل البشري سبر أغوارها.

(Freudentnal 2008b)

وبناء على قراءة ابن تيبون فإن وجود السموات يشير إلى وجود صانع لها غير أننا لا نستطيع معرفة المزيد عن الأجرام السماوية. وقد تم إقحام ما ذكره ابن تيبون في متن التراجم العبرية لـ «دلالة الحائرين»، وهكذا يوجد أمامنا نصان(١) فيتمثل النص الأول في النص العربي الذي استخدمه عدد كبير من المترجمين، والذي وفقا له فإنه لا يمكن للعقل البشري أن يستدل على وجود المحرك. (٢)ويتمثل النص الثاني في النص العبري المعتمد من قبل ابن تيبون، والذي يذهب إلى أنه لا يمكن للعقل البشري معرفة حركة الأجرام السماوية.

ولنا أن نتساءل ما رؤية ابن ميمون الحقيقية، وهل اعتقد أن معرفة المحرك الأول لا يمكنها أن تتحقق من قبل البشر أم أنه كان يقصد أنه ليس من الممكن معرفة الأجرام السماوية؟

وينزع الباحثون الذين يرفضون رؤية ابن تيبون إلى التعامل مع ابن ميمون بوصفه مفكرا متشككا وباطنيا، وأنه رأى أنه ليس من الممكن معرفة السماء أو وجود الرب. وفي المقابل فإن من يتفهمون ابن ميمون مثلما تفهمه ابن تيبون ومن يتقبلون تعديلات ابن تيبون بوصفها جزءا أصيلا من عالم ابن ميمون فإنهم يجنحون إلى الاعتقاد بأن ابن ميمون رأى أنه ليس من الممكن معرفة تفاصيل علم الفلك في حين أنه من الممكن معرفة المحرك.[١١]

وبينما لا نستطيع في هذا العمل الموجز الوقوف على كل التفاصيل الفيلولوجية المرتبطة بهذا الجدل، فإنه من الواجب التأكيد هنا على أهمية هذا الجدل بالنسبة لقضية

الخلق، ويجب أن نقرأ تحليل ابن ميمون للفلك وعلاقته بالكون على ضوء أسس التفسير التي حددناها في الفصلين الثاني والثالث. ويمكننا أن نستدعي شروح ابن ميمون الواردة في مقدمة «دلالة الحائرين»، والتي أكد فيها لتلميذه يوسف بن يهودا على أهمية الفلك. ويجب أن نتذكر أنه بعد أن أظهر يوسف كفاءة في علمي الفلك والرياضيات فقد وافق ابن ميمون على أن يأخذه مريدا، وأن يعرفه أسس ما وراء الطبيعة واللاهوت الفلسفي. ومن هنا فإن ما قد يبدو في صورة الأمر المثير للحيرة في ظل هذا الجدل التقني يصبح على قدر كبير من الأهمية في رؤية ابن ميمون الكلية للكون ونشأته.

رؤية ابن ميمون للكون والفلك

يقدم ابن ميمون عدة رؤى كونية لنشأة العالم في الجزأين الثالث والرابع من كتاب تثنية التوراة وفي كل من الفصل الثاني والسبعين من الجزءالأول من «دلالة الحائرين» وفي الفصول من التاسع عشر إلى الرابع والعشرين من الجزء الثاني من «دلالة الحائرين»، وتتأرجح رؤى ابن ميمون في هذه الأعمال بين رؤى الكون الأرسطية والبطليمية، فبينما يسير في كتاب تثنية التوراة على نهج المدرسة البطليمية في الكون فإنه يقدم في «دلالة الحائرين» نقدا لهذه الرؤية على ضوء رؤية الكون الأرسطية، ويكمن الفارق بين الرؤيتين في شرح حركة الكواكب.

ووفقا لرؤية الكون الأرسطية المتعلقة بمركزية الأرض، فإن الكون محدود ومركزه الأرض وتحده الكرة السماوية بنجومها المحددة، وتدور تسع كرات سماوية متحدة المركز (وتنقسم في المقابل إلى كرات متعددة) حول الأرض. وتشكل هذه الكرات منظومة متكاملة تشبه قشور البصلة التي لا توجد فراغات بينها، وتأتي أولا العناصر الأرضية الثلاثة الأولى، وهي المياه والهواء والنار. وتحيط بالنار أجرام بلورية توجد بداخلها سبعة كواكب، وهي: القمر وعطارد والزهرة والشمس والمريخ والمشتري وزحل. وتوجد خلف الكوكب الأخير النجوم المحددة مع جرم « المحرك الأول، ولا يليها شيء (De caelo 11.7.12). أما القمر فقد فصل الكون إلى جزء أرضي وآخر سماوي. وتختلف الأجرام السماوية في تركيبها عن الأجرام الأرضية لكونها تتكون من عنصر أحادي لا ينقسم، وهو العنصر الخامس وهو الأثير، في حين أن الأرض تتكون

من أربعة عناصر.(١٢)

وبينما قبل بطليموس كثيرا من تفاصيل الصورة الأرسطية فقد قدم تفسيرا مختلفا لحركات الأجرام السماوية، فذهب إلى أن حركات الأجرام السماوية تُفسر عن طريق منظومة الأجرام الواقعة خارج المركز وأفلاك التدوير.(١٣) وتعارضت هذه الرؤية مع رؤية أرسطو القائمة على الأجرام متحدة المركز، ومع هذا فقد اتفق كل من أرسطو وبطليموس على أنه من الضروري أن توجد تعددية في الأجرام لتفسير حركة كل كوكب. وكما رأينا فإن هذه الأجرام تقع بجوار بعضها بعضًا. ووفقا لرؤية أرسطو، فإنه توجد عدة أفلاك متحدة المركز، وأن كلا منها يتحرك على نحو طبيعي متناغم ودائرى وأن جميعها تتخذ من الأرض مركزا لها. أما بطليموس فرأى أن أرسطو لم يستطع تفسير التفاوت في المسافات الواقعة بين الكواكب. وقد أدى هذا الأمر إلى افتراض وجود منظومة كونية بديلة. وكان إصرار بطليموس على أن الأفلاك الجزئية الواقعة خارج المركز لها مراكز أخرى غير الأرض يمثل انتهاكا لتصور أرسطو الذي مفاده أن كل الأجرام السماوية تدور حول الأرض في حركة متجانسة. وقد رأى أغلب علماء الفلك في العصور الوسطى أن نظرية بطليموس كانت هي الأقرب إلى الحقيقة في تفسير الفلك. ويمكننا على نحو آخر قول إن أغلب فلاسفة العصور الوسطى واجهوا معضلة الاختيار بين رفض فكرة مركزية الأرض والتخلي عن جزء مهم من نظرية أرسطو في فهم الطبيعة من أجل الحفاظ على علمي الفلك والرياضة أو القبول بأن الكون عصى على الفهم من منظور علماء الفلك.

وقد ورث ابن ميمون هذا الإرث المعقد من علماء الفلك المسلمين وخاصة من العالم أبي بكر، فيتبع ابن ميمون في كتاب تثنية التوراة رؤية بطليموس للكون، حيث رأى أن الكون يتكون من أربع سماوات، وأنها تحتوي على أجرام متحدة المركز تحيط بالأرض وهى : القمر وعطارد والزهرة والشمس والمريخ والمشترى والنجوم والكرة السماوية التي تتحرك من الشرق إلى الغرب.أما الكرة التاسعة الأكبر « فتتضمن كل الأشياء »(Hyt37a). وتنقسم كل من الكرات السماوية الثمانية إلى كرات سماوية أصغر« مثل شرائح البصل المتعددة» (المرجع السابق). وتتسم هذه الأجرام السماوية «بالوضوح والشفافية»، كما أنها مجاورة لبعضها بعضًا حيث «لا وجود للفراغ فيما بينها». ويوجد ثماني عشر جرمًا سماويًا تدور جميعها حول الأرض. وبالإضافة إليها

توجد ثماني «أجرام سماوية أصغر» غير أنها لا تدور حول الأرض، وإنما ثابتة في كرات سماوية أكبر تدور أيضا. وتقابل هذه الكرات السماوية الصغيرة أفلاك التدوير التي كان قد طرحها بطليموس. وبعد أن تحقق ابن ميمون من علم الكواكب السماوية الثمانية عشر المتضمن عددها وخطوط حركتها ومساراتها في السماء فإنه يسمي هذا العلم «علم الفلك الرياضي»، ويشير إليه بوصفه العلم الذي وضع فيه اليونانيون مقالات كثيرة(المرجع السابق). أما الجرم التاسع فينقسم إلى اثنتى عشرة مجرة ولا يوجد بها انقسام أو نجوم، وإنما تعكس النجوم في الكرة.السماوية الثامنة. ويوجد لكل جرم ونجم روح «تنعم بالمعرفة والذكاء»، وتقع في منتصف الطريق بين البشر والملائكة غير أن معرفة هذه الروح «أدنى من معرفة الملائكة وأعظم من معرفة البشر». (المرجع السابق). ويحتوى عالم ما تحت القمر أو العالم الأرضي على أربعة عناصر، وهى النار والهواء والماء والتراب، وتوجد متجاورة لبعضها البعض ولا يوجد فراغ بينها. وليس لهذه العناصر الأربعة روح أو معرفة ومن هنا لا حياة فيها، وتوجد لها طبائع غير متغيرة وتشكل العناصر الأساسية لكل المخلوقات. وتسمى الجواهر المتشكلة من تضافر هذه العناصر الأربعة «الجواهر الأربعة» «المفردة».(Hyt37a.38a)

شك ابن ميمون المعرفي

وقد يبدو على ضوء هذا الوصف المفصل في كتاب تثنية التوراة أن ابن ميمون يقبل رؤية بطليموس للكون، والتي مفادها أن الكرات السماوية مرتبة على نحو منظم، وأنه لا يوجد فراغ بينها، وأن افلاك التدوير موجودة لحساب الفارق في الدوران، وأن الكرات السماوية وهبت أرواحًا ذكية مسئولة عن حركتها. ويقدم الفصل الثاني والسبعون من الجزء الأول من «دلالة الحائرين» رؤية كونية تحمل كثيرا من خصائص الصورة المقدمة في تثنية التوراة[١٤]، غير أن ابن ميمون طرح بدءًا من الفصل التاسع عشر حتى الرابع والعشرين من الجزء الثاني رؤية مخالفة لبطليموس وغير متماشية مع ما جاء في كتاب تثنية التوراة، مفضلا رؤية أرسطو للكون فيرى أن مادة وشكل الأجرام السماوية يختلفان عن العناصر الأربعة، كما يشير إلى عدة مشكلات متعلقة بمحاولات أرسطو لشرح لماذا تتحرك الكرة السماوية من الشرق، وليس من الغرب ولماذا تتحرك بعض الأجرام السماوية أسرع من الأخرى. وبعد أن أدرك ابن ميمون أن رؤية أرسطو تنطوي على كثير

من القضايا التي لم يتم حلها فإنه يرفضها قائلا «إن علم الفلك لم يكن متقدمًا في عصر أرسطو» (Gp2.19:308)، ويقدم رؤيته الخاصة به في الفصل الرابع والعشرين من الجزء الثاني من «دلالة الحائرين»، والتي تنطوي على نقد لرؤية بطليموس. وتنطوي فرضيته الرئيسية على أن الفرضية الحاكمة لما جاء في الكتاب المجسطي لبطليموس تتمثل في أن «كل شيء يعتمد على عنصرين إما أفلاك التدوير أو الأجرام السماوية مختلفة المركز أو كليهما» (Gp2.24:322) وأن هذه الرؤية ليس من الممكن الدفاع عنها أو الاقتناع بها. ويتمثل خلاف ابن ميمون مع بطليموس في أن هذين المبدأين «يقعان كلية خارج العقل ويتعارضان مع كل ما تم إنجازه في العلم الطبيعي» (المرجع السابق).

ويمكن على نحو آخر قول إن ابن ميمون يرفض فلك بطليموس لكونه يتعارض مع الطبيعة الأرسطية، فضلا عن أن التسليم بوجود أفلاك التدوير يعني بالضرورة «أنها تغير باستمرار أمكنتها»، وبالتالي فإن هذه الرؤية تقوض فكرة أرسطو القائلة بأن الأشياء في السموات لا تتحرك، وقد اعتمد ابن ميمون أيضا على عالم الفلك المسلم أبي بكر في رفضه لفكرة أفلاك التدوير. ومع اتباعه لهذا التحليل فإنه يتساءل: «إذا كان ما ذكره أرسطو عن العلم الطبيعي صحيحًا فلا وجود لأفلاك التدوير أو دوائر مختلفة المركز، وكل شيء يدور حول مركز الأرض... وفي هذه الحالة كيف يمكن تفسير الحركة المختلفة للنجوم... وهذا أمر يدعو للحيرة. (Gp2.24:326-7)

وقد تنبه الباحثون إلى أنه حينما حرص ابن ميمون على وصف هذه المشكلة بأنها مثيرة للحيرة [١٥] فإنه كان يقصد تنبيه القارئ الفطن بأن لهذه القضية تشعبات عديدة، ولهذا اهتم بتعريف وظيفة عالم الفلك على نحو دقيق. ويمكن تلخيص رؤيته للفلك على النحو التالي:

١- لا تتمثل مهمة عالم الفلك في «إخبارنا بطبيعة الأجرام، وإنما تتمثل في التعرف على نظام الفلك الذي يمكن من خلاله فهم حركة الأجرام سواء أكانت دائرية أو متسقة، وفهمها من خلال الملاحظة بغض النظر عما إذا كانت هذه الأشياء حقيقية أم لا». [١٦]

٢- لم يذكر أرسطو أن الشمس تقع خارج المركز لأنه لم يعرفها، ولو كان عرف هذه الحقيقة لكان شعر بالحيرة إزاء كل افتراضاته عن الموضوع.

٣- يتفق ابن ميمون مع أرسطو بشأن ما ذكره عن أن وجود ما تحت القمر «يتسق مع العقل».

٤- وفيما يتعلق بمعرفة وجود ما فوق القمر «فإن الإنسان لا يستوعب سوى قدر ضئيل من الجانب الرياضي، وأنت تعلم حدود هذا الجانب».(١٧)

٥- يؤيد ابن ميمون الرؤية المعرفية المتعلقة بالانضباط الرياضي مقارنة «بالبلاغة الشعرية» المميزة لنص التوراة.

٦- يؤكد ابن ميمون فيما بعد أن الرب فقط يعرف الواقع الحقيقي للسموات في حين أن البشر يعرفون وجود ما تحت القمر.

٧- إن السموات «بعيدة للغاية وبالغة الرفعة في المكان والمكانة»، ولا يمكن للبشر معرفتها.

٨- لا يمكن معرفة وجود الرب على أساس ما يقع في عالم ما فوق القمر.

٩- إن عجز العقل عن التعامل مع الأمور «التي لا يمكن استيعابها» يعبر عن عيب أو نقص في الملكة التي يولد بها المرء.

١٠- دعنا نترك مثل هذه الأمور التي «لا يمكن للعقل استيعابها» لمن نعم بفيض إلهي.

١١- يمكن لشخص آخر «العثور على برهان عن طريق وسائل يستطيع من خلالها فهم ما يستعصى عليَّ».

١٢- يؤكد ابن ميمون عند هذه النقطة أنه لم يسمع عن «أى برهان يتعلق بهذه الأمور المحيرة». (Gp2.24:326-7)

ولنا أن نتساءل هل يمكن أن نستخلص من هذا النقاش المستفيض أن ابن ميمون ينكر إمكانية تعرف البشر على السموات، وإذا كان الأمر على هذا النحو فكيف يمكن لهذه القراءة أن تتوافق مع ما جاء في كتاب «تثنية التوراة» من دلالات توحي بإمكانية التعرف على السموات؟ ويمكن على نحو آخر قول إنه ينبغي علينا تحديد أي الرؤيتين تعبر عن فهم ابن ميمون الناضج للفلك. وهل يمثل ما جاء في كتاب تثنية التوراة بشأن الفلك فهم ابن ميمون المطلق لحقائق الطبيعة وما وراء الطبيعة أم أنه يعبر عن فهم

محدود للكون قابل للتغيير. وينطوي الوصف المقدم في كتاب تثنية التوراة على ما يفيد بأنه يمكن للبشر التزود بالمعرفة الفلكية اللازمة لمعرفة النظام السماوية غير أن النقاط الأولى والرابعة والسادسة والسابعة والحادية عشرة سالفة الذكر، والتي تلخص رؤية ابن ميمون للفلك في كتاب «دلالة الحائرين» تقلل من هذه الدلالات.

وتنطوي هذه التساؤلات على مسألتين أكثر عمقا، وتتعلق المسألة الأولى بموقف ابن ميمون تجاه عدم التوافق الظاهر بين المعارف الفلكية وبين مفهوم أرسطو للطبيعة خاصة أن أفلاك التدوير التي طرحها علماء الفلك تتعارض مع رؤى أرسطو الخاصة بأن حركات السماء تتسم بالاتساق والدائرية وأنها تدور حول مركز محدد.ومع هذا وكما أشار الباحث «لانجيرمان» فإن النتائج التي تحققها هذه الأفلاك تتسم بقدر كبير من الدقة..أما المسألة الثانية التي تثير اهتماما معرفيا واسعا فتتمثل فيما إذا كان ابن ميمون آمن بإمكانية التعرف على السموات على نحو دقيق. وينطوي الوصف المقدم في كتاب تثنية التوراة على ما يفيد أنه يمكن للبشر التزود بنوع من المعارف الفلكية الضرورية لمعرفة نظام السموات، ومع هذا فإن النقاش المقدم سلفا ينطوي على ما يقلل من شأن هذه الدلالات.

وأتصور أن النقاط السابعة والتاسعة والحادية عشرة المذكورة آنفا تؤكد على محدودية العقل البشري على المعرفة، فتحدد النقطة السابعة أن السموات تقع خارج نطاق المعرفة البشرية، وتحذر النقطة التاسعة من دفع العقل البشري إلى ما وراء حدوده، وتقترح النقطة الحادية عشرة أنه يمكن لبعض العقول الوصول إلى براهين بشأن بعض المسائل فقط. وحتى نتفهم هذه النقاط على نحو أشمل دعنا نميز بين أربعة أنواع من الأحوال لا يستطيع العقل البشري فيها التعرف على كينونة بعينها ولنرمز إليها بالحرف «ب»:

١٣- توجد سمات معينة في حد ذاتها للكينونة «ب» لا يستطيع معرفتها المرء المطلع الذي يرمز إليه بالرمز «اس».

١٤-توجد سمات عرضية معينة للكينونة «ب» يستطيع الرمز «اس» معرفتها.

١٥-توجد سمات أصيلة لا تتيح للرمز «اس»معرفة «ب».

١٦-توجد سمات عرضية معينة للرمز «اس» لا تستطيع الـ «اس» معها معرفة الباء.

وتتمثل المسألة الحقيقية إذن في لماذا يتعذر على الإنسان معرفة السموات؟ ومن الملاحظ أنه في الوقت الذي تؤكد فيه النقطتان الثالثة عشرة والخامسة عشرة على فكرة أن السموات في حد ذاتها غير معروفة إما لجوهرها أو لوجود سمات أصيلة في البشر لا تؤهلهم لمعرفتها فإن النقطتين الرابعة عشرة والسادسة عشرة تؤكدان أنه من الممكن معرفة السموات غير أنه قد يتعذر أيضا فهمها إما لنقص في المعرفة أو لنقص في التدريب، من قبل المتعلم. ومن الممكن أن يتبدد هذا العجز مع التدريب اللازم... إلخ. وحينما نعود إلى ما ذكره ابن ميمون نجد أن النقطة السابعة التي أشرنا اليها سلفا تتماشى للغاية مع النقطة الخامسة عشرة؛ أي أن السموات بعيدة للغاية ولا يمكن معرفتها للبشر (ولكن ليس للرب). ويفيد الاعتراف بأن السموات معروفة للرب بأن عجزنا عن فهمها يرجع إلى قصور المعرفة البشرية التي لا تؤهلنا لمعرفة السموات.

وأؤكد هنا أن السمات العرضية لبعض العارفين هي التي تجعلهم غير قادرين على معرفة وفهم السموات بالكامل. وبناء على قراءتي لموسى بن ميمون فإن طبيعة السموات في حد ذاتها لا تنطوي على شيء يحول دون معرفتها، ويمكننا على نحو آخر قول إن النقطة الثالثة عشرة لا يستوفيها ابن ميمون على أي نحو كان، ومن هنا فإن علم الفلك في حد ذاته لا ينطوي على شيء يجعل البشر غير قادرين على فهمه. وإذا كان الأمر على هذا النحو فإننا سنعود مرة أخرى إلى الجزء الأول من هذا الفصل الذي تناولنا فيه هل يمكن للبشر معرفة السموات ؟ وفي الحقيقة فإنه بوسع البشر (نظريا على الأقل) معرفة الرب والسموات. ويعترف ابن ميمون بان تحقيق هذه المعرفة نادر للغاية ويعتمد على الطبيعة الباطنية للأمور.

الخاتمة

حاولت في هذا الفصل إثبات أن النظر الفلسفي في مسألتي الزمان والكون يدعم التأمل اللاهوتي في قضية الخلق، وكشف هذا الفصل أن ابن ميمون كرس جهدا كبيرا لإثبات أن رؤية التوراة للخلق لا تتماشى مع نظرية أرسطو، فوجود الكون من المنظور الأرسطي يتناقض مع فكرة الخلق الواردة في التوراة.

وقد أدرك ابن ميمون أن نظرية أرسطو الخاصة بقدم الكون لم يتم البرهنة عليها بشكل قاطع، ومن هنا فإن نظريتي أرسطو وأفلاطون المتعلقتين بالزمان والمادة كانتا

على قدر كبير من الأهمية في تشكيل الخطاب الخاص بابن ميمون والمتعلق بالخلق. وكان هذا الخطاب متلاحما مع الفكر الديني اليهودي الذي كان ابن ميمون يخلع عليه ثوبا جديدا.

إن ابن ميمون لا يرغب في التخلي عن ألوهية الخالق غير أن ربه ليس هو رب سفر التكوين. وفي الوقت الذي ينجذب فيه ابن ميمون إلى نظرية أرسطو للخلق، فإنه يتمسك ببعض الرؤى الأفلاطونية ونظرا لإيمانه بأنه ليس من الممكن البرهنة بشكل قاطع على أي من النظريتين، فإنه يترك الباب مفتوحا لمزيد من التأمل. وبعد أن أظهرنا مركزية الدليل البرهاني لابن ميمون فمن الواضح أنه لا يخضع التوراة لمحك اليقين العلمي.

ويدرك ابن ميمون أيضا أنه توجد حدود للمعرفة البشرية، ومن هنا يرى أن الأجرام السماوية ليست عصية على الفهم في حد ذاتها للبشر غير أنه لم يستطع أحد تحديد طبيعتها الحقيقية.ولا يوجد شيء في طبيعة الأجرام السماوية يحول دون معرفتها.

وبعد أن ذهب ابن ميمون إلى أن البشر يستطيعون من الناحية النظرية تحقيق معرفة كاملة بأحوال السماء يصبح من الواضح أنه لم يقلل من شأن قدرة الإنسان على إثبات وجود الرب التي سبق له أن أشار إليها في الفصل الرابع والعشرين من الجزء الثاني من «دلالة الحائرين». وقد أشار الباحث كريمر إلى أن اكتمال ابن ميمون الفكري يظهر من خلال «الاعتراف بحيرته» في الوقت الذي يؤكد فيه على إيمانه بتقدم المعرفة، وتقبله لإمكانية توصل الشخص الذي ينعم بقدرات عقلية متفردة على تفسير بعض هذه الجوانب.

ويشير ابن ميمون في الفصل الرابع والعشرين إلى حالة الحيرة التي تتملك البعض إزاء مسألة الخلق، ولكنه حرص في ذات الفصل على التمييز بين مثل هذه الحالة وبين الجهل، فأقر خلال الفصول الحادي والثلاثين وحتى الفصل الرابع والثلاثين بحدود العقل البشري مؤكدا أنه توجد أمور لا يقوى العقل البشري بطبيعته على فهمها، ومع هذا يشير ابن ميمون في الفصل الرابع والعشرين من الجزء الثاني بـ «دلالة الحائرين» إلى أن افتقار المرء لمعلومات بعينها هو الذي يؤدي إلى عجزنا عن التوصل إلى دليل برهاني.

إن ما عرفناه عن تحليل ابن ميمون للأفلاك السماوية ولنظرية الخلق يوضح أن بوابات الفهم ليست مغلقة أمام العقل البشري، بل إنها مفتوحة مع إمكانية التوصل إلى

برهان في المستقبل مع تقدم البحث العلمي والمعرفة.

الهوامش

(١) وردت مناقشة أرسطو لأزلية الكون في أكثر من موضع، فوردت في الجزء الأول من كتاب السموات، ووردت في كتاب الطبيعة ٨ :١ وفي كتاب ما وراء الطبيعة ١٢: ٦. ولمزيد من مناقشة هذه الفقرات انظر Sorabji1983

(٢) للعرض المفصل لمذهب علم الكلام انظر. الغزالي. تهافت الفلاسفة.١٩٩٧

(٣) لمزيد من التفاصيل انظر Rudavsky 2000

(٤) لتفاصيل تناقضات زينوس انظر Rudavsky 2000

(٥) لازالت الأدبيات الحديثة التي تتناول نظرية ابن ميمون في الخلق آخذة في التزايد، انظر Pines1963 و Davidson 1979 و W.Harvey 1981b و Klein-Braslavy1987 و Kreisel 1997 و Rudavsky 2000 و Manekin 2005 و Seeskin2005b

(٦) ميز الباحث رافيتسكي Ravitsky بين ثلاث طرق اتبعها الباحثون عبر القرون في تفسير نظرية ابن ميمون في الخلق. وقد أكدت أعمال شموئيل بن تيبون في القرن الثالث عشر وأتباعه أن كلا من أرسطو والشريعة الموسوية (أي اليهودية) يعرضان نفس الحقيقة وأنه من الممكن قبولهما على نفس القدر من التساوي. وبناء على هذه القراءة لـ«دلالة الحائرين» فإن عقيدة الأزلية الأرسطية من الممكن أن تستخدم لتوضيح الحكمة الأرسطية الكامنة في سفر التكوين. أما الاتجاه التوفيقي المعتدل فقد ذهب إلى أنه على الرغم من أن ابن ميمون سلك نهجا عقلانيا في مواضع كثيرة تكشف عن تأثره بأرسطو فإنه تخلى عن أرسطو في موضوع الخلق نظرا لأن أرسطو لم يبرهن كلية على نظريته في أزلية الكون. وبناء على هذه القراءة فإن ابن ميمون يتبنى أرسطو في بعض المجالات الفكرية واللاهوتية، وأنه يسمح بالتالي بمحاولات التوفيق. أما الاتجاه الثالث فيرى أن «دلالة الحائرين» عمل يهدف عمدا إلى تقويض المعتقدات التقليدية من خلال عرض رؤية معادية للشريعة. وعلى خلاف ابن تيبون الذي رأى أنه يوجد تشابه بين الشريعة وأرسطو فإن شتراوس وأتباعه رأوا أنه توجد هوة لا سبيل إلى القضاء عليها بين التوراة والفلسفة وبين الشريعة والعلم. إن الادعاء بأن تبني ابن ميمون لرؤية أرسطو لأزلية الكون معادل أو مساو بناء على هذه القراءة للادعاء بأن ابن ميمون رفض ما تمثله التوراة من سلطة.ويجب أن نضيف لهذه الرؤى الثلاث رؤية رابعة تؤكد بدورها على شكوك ابن ميمون المعرفية في قصة الخلق. وينطوي هذا الشك على رفض ضمني للإيمان المطلق برواية التوراة لقصة الخلق.ولتفاصيل هذه المدارس الفكرية انظر Ravitzky1996

(٧) لأهمية هذه الفقرة للفلاسفة اليهود اللاحقين انظر W.Harvey(1980b,220ff) .

(٨) Jacob Neusner(1985).Genesis Rabbah:The Judaic Commentary to the Book of Genesis.Volume I.Chico.CA:Scholars Press'P.33

(٩) لمزيد من التعليق على هذه النقطة انظر W.Harvey(1981b,296);Klein-Braslavy (1987,81-2,86-7)

(١٠) انظر أيضا «دلالة الحائرين» ١. ٩: ٣٤-٣٥، ٢ : ١٨ :٣٠٢

(١١) تم تخصيص عدد كامل من مجلة Aleph في عددها الصادر في عام ٢٠٠٨ إلى هذه القضية، ويتضمن العدد مقالات للباحثين Freudenthal . و stern . و Kraemer . و Davidson . و Langermann . و Frankel . و Ivry. انظر Freudenthal لمزيد من التفاصيل.

(١٢) انظر أرسطو. كتاب السماء، ١ : ٢-٤، و ٢ : ٤

(١٣) ذهب بطليموس في كتابي «المجسطي» و«افتراضات الكواكب» إلى أن الكواكب تحكمها منظومة من الأجرام غير المركزية والدائرية، وقدم في كتاب «افتراضات الكواكب» شرحا ميكانيكيا لنظامه، وعلى الرغم من أنه لا توجد تراجم لاتينية لهذا العمل، فإنه وصل إلى أوروبا عبر التراجم العربية.

(١٤) يتكون مجال السماء الخارجية من السموات والعناصر الأربعة ومكوناتها، ولا يوجد في هذا المجال أي فراغ.

(١٥) انظر Langermann(2008) and Kraemer(2008c)

(١٦) المرجع السابق. قارن هذا الوصف بما جاء في الفصل الحادي عشر من الجزء الثاني من «دلالة الحائرين»

(١٧) تتسم هذه الجملة بقدر من الغموض فليس من الواضح إذا ما كانت تنطوي على رؤية ابن ميمون أم تعبر عن فهمه لأرسطو.

لمزيد من القراءة

-Davidson, Herbert A. «Maimonides Secret Positionon Creation» in Isadore Twersky(ed),Studies in Medieval Jewish History & Literature, 2 Vols (Cambridge : Harvard University Press1979)Vol.I,16-40

- Davidson, Herbert A. «Maimonides on Metaphysical Knowlrdge» Maimonidean Studies3 (1992- 3),49-103

- Freudenthal, Gad, « Maimonideson the knowability of the Heavens and of their Mover (Guide2:24), Aleph8(2008)151-7

- Harvey, Warren Zev, « AThird Approachto Maimonides Cosmology Prophetology Puzzle» Harvard Theological Review74(1981),287-301

- Klein-Braslavy, Sara, Maimonides Interpretation on the Story of Creation (Jerusalem: R. Mas Publ.1987).Hebrew

- Kraemer, Joel, « Is There a text in This Class?» Aleph8(2008)350-409

- Langermann,Y.Tzvi, «My Truest Perplexities» Aleph8(2008)301-17

- Ravitzky, Aviezer, History & Faith: Studies in Jewish Philosophy (Amsterdam:

J.C.Gieben,1996).
- Rudavsky,T.M. Time Matters: Time. Creation and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy
(Albany. NY:State University of New York Press,2000

الفصل الخامس

الأنثروبولوجيا الفلسفية

تحتوي النظرية التي طرحها ابن ميمون عن الطبيعة البشرية عدة قضايا متداخلة تتعلق جميعها بطبيعة الروح وعلاقتها بالجسد، وتتعلق أيضًا بعقيدة البعث. ويجب أن نبحث على وجه الدقة رؤية ابن ميمون للروح، وعلاقتها بالجسد، وإذا ما كانت الروح جزءا من الجسد وتفنى معه أم أن جزءا من الروح يبقى؟ وإذا كان جزء من الروح خالدًا فهل يكتسب هذا الجزء معرفة جديدة بعد الممات؟ وهل يبعث الجسد في العالم الآخر أم أن الخلاص خلاص روحي نقي؟ولو كان الخلاص روحانيا فهل الثواب والعقاب في الآخرة يحمل طابعا روحانيا أم ماديًا؟ ويؤكد تعامل ابن ميمون مع هذه القضايا المتداخلة على ذات المواضيع التي بحثناها في الفصل الثالث، كما يعكس محاولة توفيق المعتقدات اليهودية مع الرؤى التي طرحها فلاسفة اليونان.

ويركز كل من الفصل الخامس والثامن والتاسع من هذا الكتاب على رؤية ابن ميمون الفلسفية للإنسان، غير أننا سنصب اهتمامنا في هذا الفصل على العلاقة بين الجسد والروح والشكل والمادة، وسنركز في الفصلين الثامن والتاسع على مكانة هذه القضايا في نظرية ابن ميمون الخاصة بالأخلاق، ومفهومه للسعادة وغاية الوجود البشري.

وتؤكد هذه الفصول الثلاثة على طبيعة المكانة المهمة التي يلعبها كل من المفهوم المادي والحسي في نظرية ابن ميمون للوجود. وسأثبت في كل فصل من هذه الفصول أن رؤية ابن ميمون للأجساد المادية اتسمت بقدر من التباين، وأنها أثرت كثيرا على رؤيته للسلوك البشري. ومن الوارد أن يكون هذا التباين قد نجم جزئيا عن اشتغاله بالطب فضلا عن أن رؤاه تضرب بجذورها عميقا في الرؤية الأفلاطونية المحدثة لمفهومى الكون والوجود. وسنبحث في الفصل الحالي المكانة الخاصة للبشر في رؤى

ابن ميمون الذي رأى أن ما يميز البشر عن الحيوانات يكمن في العقل، في حين أن وجه الاختلاف الرئيسي بين البشر وبين الإله والجواهر السماوية يكمن في أن للبشر بنية مادية. ولذلك يجب أن نستكشف بمزيد من التفصيل قضية المادة والشكل ومدى ارتباطهما بالجانبين المادي والعقلي من حياة البشر.

وسنلتفت فيما بعد إلى القضية التي شغلت عددا كبيرا من فلاسفة اليهود والمسيحيين والمسلمين بالعصور الوسطى؛ أي قضية إذا ما كان الخلود مسألة فردية أم عامة. وقد وردت إشارات كثيرة لهذه القضية في نصوص الفلسفة اليهودية بالعصور الوسطى في سياق بحث المشكلات المرتبطة بمسألة فردية الروح. وكان الفيلسوف اليهودي ابن جبيرول هو أول من عمل على شخصنة مسألة المادة والشكل في الكون، وقد شغلت هذه المسألة النتاج الفكرى اليهودى المتأثر بالأفلاطونية المحدثة، فانشغل الفلاسفة اليهود والفلاسفة السكولاستيون بمسألة إذا ما كانت المادة كافية لتحدد طبيعة الكائنات القائمة على المادة والشكل. وقد أجبرت نظرية الفيض، التى طرحتها النظرية الأفلاطونية المحدثة، الفلاسفة على تفسير أسباب وجود الكائنات المادية، والتعامل مع مسألة كيف يمكن في إطار نظرية الوجود التي تؤكد على وحدة الجوهر تقديم تفسير لتعددية الكيانات في داخل المنظومة الهيراركية غير المادية؟ وعلاوة على هذا فقد تأثر الفلاسفة اليهود على نحو واضح بالجدل الإسلامي المتعلق بمسألة وحدة وتعددية الأشكال(١) وأخذت المناقشات اليهودية عدة أبعاد، وتمثل البعد الأول في مسالة إذا ما كانت الروح تحتفظ بتفردها عند انفصالها عن الجسد؟ وتمثلت المسألة الثانية التي شغلت الفلاسفة في كيفية التعرف على العلاقة القائمة بين العقل البشري وبين العقل الفعال كما حدده ابن سينا وابن رشد. وكان لرؤية ابن ميمون للقضية الأخيرة دلالات عديدة مرتبطة بنظريته المتعلقة بالثواب (الفصل السابع) والاكتمال البشري (الفصل التاسع). ونختتم هذا الفصل بمناقشة موجزة لرؤى ابن ميمون لقضية بعث الجسد.

مكانة البشر في نظرية ابن ميمون للوجود

تعبر رؤية ابن ميمون للبشر وكما رأينا في الفصل الرابع عن الرؤية التراتبية المميزة للأفلاطونية المحدثة، حيث يشغل الرب قمة هذا السلم ويليه في المرتبة العقول الملائكية،

والأجرام السماوية ثم كائنات ما تحت القمر بما فيها الكائنات البشرية والحيوانات والنباتات. وتم وصف عقل الأجرام في فقرات عدة (انظر Guide1.72,2.4,2.5,2.10)، على نحو يذكر بما قاله أرسطو في كتاب النفس عن أن الروح هي العنصر المحرك لأي كائن حي. ويرى ابن ميمون أنه ما دام أن كل كائن يتحرك وُهب روح، وما دام أن الأجرام تتحرك كما هو واضح على نحو دائري فإنه من الطبيعي أن يكون للأجرام روح. ومن الضروري أيضا أن تكون هناك قوة تحث الأجرام على الحركة أي التخيل ورغبة فيما يتم تخيله (وهذا ما يسميه أرسطو «العلة النهائية» أو ما تبتغيه كل الأشياء). ومن الممكن أن يحدث هذا من خلال العقل.(Gp2.10:271) ويزعم ابن ميمون في كتاب «تثنية التوراة» أن عقل كل جرم أسمى بكثير من عقل البشر، ويمتلك معرفة أكثر سموّا بالعالم غير الحسي(Hyt3.13) غير أنه يذهب في «دلالة الحائرين» إلى أنه يوجد ثمة تشابه بين العقل البشري في الواقع وبين عقل الأجرام.

وسار ابن ميمون على نهج الفارابي عند قوله إن لدى البشر عقلا يُسمى العقل المكتسب، وهذا العقل أكثر سموا من عقل الأجرام لأنه خال من المادة، وهو ليس جزءا من الجسد وإنما «منفصل عنه ويفيض عليه».(Gp1.72:193) غير أن المرء لا يكتسب هذا العقل إلا بعد أن يدرس العلوم كافة. وكما سنرى في الجزء المتعلق «بخلود الروح» فإن ابن ميمون يقصر الخلود البشري على هذا النوع من العقل فقط.وهكذا يستطيع البشر عبر هذا العقل المكتسب -على الأقل نظريا- السمو فوق الأجرام والتحرر من المادة كلية، وهكذا يعتمد الخلود البشري على تحقيق «العقل المنفصل» الخال كلية من المادة. وليس من الواضح بالطبع إذا ما كان البشر قادرين على تحقيق هذا القدر من الرفعة الروحية والفكرية. وكما رأينا في الفصل الرابع فقد ذهب الباحث «بينيس» وعدد من الباحثين في العصر الحديث إلى أن ابن ميمون أنكر إمكانية تحقيق البشر لهذا القدر من الكمال منكرا بالتالي أي شكل من أشكال الخلود البشري.

المادة والعدم والشر

لم يطور ابن ميمون وعلى خلاف عدد كبير من معاصريه المسلمين والسكولاستيين أفكار المادة والشكل ليحولها إلى نظرية متكاملة، فيتسم تصويره لخصائص المادة

والشكل بالإيجاز، حيث يضم عناصر من علم الوجود الخاص بالأفلاطونية المحدثة وأرسطو. وقد أكد أتباع الأفلاطونية المحدثة أن المادة مصدر للعدم والشر والانحراف الأخلاقي في حين أن أتباع المذهب الأرسطي أيدوا الدراسة العلمية للمادة بوصفها العنصر الحاكم للتكون والفساد. ونظرا لأن المادة والشكل والعدم تعد في مجملها عناصر حاكمة في أي وجود فهى التي تحول الوجود الدنيوي إلى وجود مفهوم مدرك بالعقل. ويتقبل ابن ميمون في كثير من مناقشاته مفهوم الوجود الأرسطي الذى يعترف بوجود المادة والشكل، والذى يرى أن المادة والشكل يتحدان لخلق كينونة واحدة مركبة، ووفقا لهذا المفهوم لا يمكن للمادة أو للشكل الوجود على نحو منفصل عن بعضهما بعضًا.

ويتبنى ابن ميمون في مقابل هذه الرؤية مفهوم الوجود المعتمد على مذهب الأفلاطونية المحدثة الذى يرى أن المادة مصدر لكل شر، مقحمًا على هذا النحو مكونًا أخلاقيًا في تصنيفاته للوجود. وكان تحديد المادة على النحو الذى جمع بين مذهب أرسطو ومذهب الأفلاطونية المحددة على قدر كبير من الأهمية بالنسبة لرؤية ابن ميمون في التعامل مع الأشياء المادية وغير المادية.

ويشير ابن ميمون في الفصل الثامن والعشرين من الفصل الأول من «دلالة الحائرين» إلى خلق المادة الأولى عند شرحه لمعنى المفردات التوراتية التي تتحدث عن أعضاء الإله التي ورد ذكرها في سياق فهم موسى وهارون وشيوخ إسرائيل، فذكر: « إن ما فهموه كان الواقع الحقيقي للمادة الأولى المستمدة من الله. إنه علة الوجود». (Gp1.28:61)

ويتضح مما قاله ابن ميمون أن المادة الأولى مستمدة من الرب، فيؤكد في الفصل السابع عشر من الجزء الثاني من «دلالة الحائرين» أن المادة الأولى ظهرت إلى حيز الوجود من عدم، وأنها أبدية وأنها لا توجد بدون شكل.

وبعد أن لخص ابن ميمون الجوانب الرئيسة من الفكر الأرسطي، فإنه يقترح تقبل مجمل رؤية أرسطو لما وراء الطبيعة ويعود إلى فكرة «الأشياء المفردة» الناشئة عن اتحاد العناصر الأربعة، والتي تضم البشر والحيوانات والخضراوات والأحجار والمعادن. وحينما يتحدث عن هذه الأشياء فإنه يقدم الوجود من منظور اتحاد المادة بالشكل فيقول «لا تستطيع رؤية المادة دون شكل أو شكل دون مادة»(Hyt4.7:39a) حيث يقسم العقل

البشري كل جسد موجود إلى مكونات، مدركًا أنه مكون من مادة وشكل، ومن هنا فإن هذه العملية تعد عملية معرفية ومتعلقة بطبيعة الوجود.

ويصف ابن ميمون اتحاد المادة بالصورة على نحو مفصل في المقدمة الثانية والعشرين بالجزء الثاني من «دلالة الحائرين» التي جاء بها : «يتكون كل جسد بالضرورة من شيئين، وله بالضرورة أعراض، فيتشكل من مادة وصورة. أما الأعراض المصاحبة فتتمثل في الكم والشكل والوضع». (Gp2.Intro:238) وتمثل المادة هنا مبدأ الإمكان الذي تم التعبير عنه فيما بعد على النحو التالي: «إن كل ما هو ممكن ذو مادة لأن الإمكان هو في المادة أبدا». (Gp2.Intro:239) وقد تم التأكيد أيضا على سلبية المادة في مقابل نشاط الشكل، فيقول: « إن المادة كما علمت قابلة أبدا منفعلة باعتبار ذاتها ولا فعل بها إلا بالعرض، وفى المقابل فإن الصورة فاعلة أبدا بذاتها، منفعلة بالعرض» (Gp1.28:61). ويعبر توصيف المادة والشكل بمفردات النشاط والسلبية والفعل والممكن عن اعتماد ابن ميمون على المصطلحات الأرسطية.

ويقحم ابن ميمون عناصر من الأفلاطونية المحدثة في توصيفه الأرسطي للمادة، فيطرح رؤى أخلاقية لمفهوم المادة عند تفسيره لإحدى فقرات سفر الأمثال حيث ربط بين المادة ورخصة الجماع، فيقول:

(١) كل الأجسام القابلة للتكون والفساد إنما يلحقها الفساد لكونها ذات مادة لا غير. وطبيعة المادة وحقيقتها ترتبط دومًا بالعدم. ولذلك لا تثبت فيها صورة وتكتسب دومًا صورًا جديدة. وما أغرب قول سليمان بحكمة في تشبيهه المادة بامرأة زانية (أمثال ٦ : ٢٦) فالمادة لا توجد دون صورة بوجه، وبالتالى فهى مثل امرأة متزوجة لا تنفصل البتة عن الرجل. وعلى الرغم من كونها متزوجة فلا تبرح عن السعى لرجل آخر تستبدل به زوجها وتخدعه وتجذبه بكل وجه إلى أن ينال منها ما كان ينال بعلها. وهذا حال المادة (Gp.8:430-1)

(٢) اتضح أن كل فساد أو نقص إنما هو نتيجة للمادة... وبالتالى فإن كل كائن حى يمرض ويموت بسبب مادته وليس بسبب صورته. وكل معاصى الإنسان تنجم عن مادته وليس عن صورته. أما فضائله فهى تابعة لصورته. (Gp3.8:431)

(٣) المادة حجاب عظيم يحول دون فهم ما هو مستقل عن المادة، وتقوم المادة

بهذا الأمر حتى لو كانت الأصفى والأرقى وأعنى حتى لو كانت مادة الأجرام السماوية وينطبق هذا بالطبع على مادتنا. وبالتالى فحينما يصبو عقلنا إلى تفهم الله أو أحد العقول فإنه يوجد حجاب عظيم يفصل بين الأمرين، وهذه هي الإشارة التى وردت في جميع كتب الأنبياء بأننا محجوبون عن الله وهو مستور عنا بغمام أو بظلام أو بضباب أو بسحاب ونحو تلك الإشارة لكوننا قاصرين عن إدراكه بسبب المادة... وقد تراءى الرب لبني اسرائيل في الصحراء من بين الغمام الكثيف هذا على الرغم من رفعة مكانتهم، وحدث هذا الأمر بسبب المادة التى يتكون منها البشر ولأن الرب ليس جسدًا (Gp3.9:43-7)

ويطرح ابن ميمون في النقاط سالفة الذكر العديد من الأفكار التي كثيرا ما تتردد عبر صفحات «دلالة الحائرين»، فتتردد فيها عقيدة الأفلاطونية المحدثة التي مفادها أن المادة هي جذر كل شر حسي كما جاء في النقطة الثانية، ويدعو ابن ميمون البشر إلى عدم اتباع طبيعتهم الحيوانية أو المادية، حيث إن المادة تعترض طريق الكمال الإنساني. وسنعود إلى هذه النقطة في الفصل السابع في سياق التعامل مع مشكلة الشر. ويخبرنا ابن ميمون أن المادة تقف حجابا وعائقا أمام معرفة البشر بالرب فيرى أنه ليس من الممكن البتة أن يعرف البشر الرب، وهذا ما جاء في النقطة الثالثة. وسنعود إلى دلالات موتيف هذا الحجاب في الجزء المسمى «بخلود الروح» حيث يقر ابن ميمون أن الأجساد المادية تعترض طريق معرفة الرب والاكتمال العقلي. أما ما جاء في النقطة الأولى فمفاده أنه مثلما لا تضاجع الزانية رجلا بعينه فإن المادة تتغير من حالة إلى أخرى، ومثلما تتسبب العاهرة في انغماس الرجل في الرذيلة فإن المادة تبدو أيضًا في صورة المبدأ الحاكم للشر والفساد في أوساط البشر.

وبعد أن ذهب ابن ميمون إلى أن المادة حجاب يحول دون الفهم الكامل للواقع (Gp3.9:436)، فإنه يذهب إلى أن الشر وخاصة تجليه المادي يمثل العدم، فيقول : «إن كل الشرور تمثل حالات العدم، وقد أظهر الرب المادة إلى الوجود وهى محملة بطبيعتها أي الطبيعة الملازمة للعدم كما هو معروف » (Gp3.9: 440).ولكن ما معنى مقولة إن التجلي المادي للشر هو عدم ؟ ولهذه المقولة دلالة وجودية وأخلاقية، حيث يرى ابن ميمون أنه ليس للمادة طبيعة إيجابية من تلقاء ذاتها. ويعبر ابن ميمون عن فكر

أفلوطين، حيث يصف المادة بأنه لا وجود لها، وأنها عدم.

وخلاصة الأمر أن ابن ميمون قدم رؤية توضح أن كل الأشياء تتكون من مادة وصورة. وقد سار ابن ميمون على نهج أرسطو عند تأكيده أن المادة ترتبط بحيز الإمكان في حين أن الشكل يرتبط بحيز الفعل، ونجد لديه أيضا صدى للأفلاطونية المحدثة حيث تمثل المادة العدم بالكامل أو عدم الوجود. وسنناقش في الفصل السادس دلالات هذه النظرية عند التعامل مع نظرية ابن ميمون في الخيال، وفي الفصل السابع الذي سنرى فيه مدى اهتمامه بالمادة في سياق حديثه عن العدالة الإلهية. وفي الختام وكما سنرى لاحقا وفي الفصل التاسع، فإن هذا التصوير للمادة يتداخل مع مفهوم ابن ميمون للاكتمال.

تفسير تعددية الأفراد

وكان من بين القضايا التى طرحها ابن ميمون كيف يمكن التمييز بين الكيانات المختلفة ما دام أن كل الكيانات الدنيوية بما فيها الكائنات البشرية تتكون من مادة وصورة؟ وعند التعامل مع هذه القضية يجب التمييز بين عدة قضايا، فيجب أن نضع في الاعتبار القضية الفلسفية القديمة التي تعود بجذورها إلى مرحلة ما قبل سقراط وأفلاطون أي كيف يمكن تفسير التعددية أو وجود الجزيئات(مشكلة الجزيئات).وكنا قد ألمحنا إلى هذه المشكلة في الفصل الثاني في سياق التعامل مع موضوع «الأدلة والجزيئات»..وعلاوة على هذا يجب أن نفكر في كيفية معرفتنا بالأفراد والتعرف على خصوصية كل منهم أي قدرتنا على تصنيفهم.. وتكتسب هذه القضية أهميتها عند بحث قدرة الرب على معرفة كل ذات وتقدير ثوابها. وفي الختام يجب أن ننظر إلى مشكلة الهوية عبر الزمان والظروف التي يمكن فيها للفرد أن يظل من خلالها كما هو رغم مروره بتغيرات جوهرية. وتعد هذه القضية الأخيرة مناسبة للتعرف على قدرة الذات على التعرف على ذاتها الراهنة في العالم الآخر. وفي سياق التعامل مع هذه المشكلات يجب معرفة أي شيء يميز قدرات البشر عن بعضها البعض، ولماذا يمكن لشخص ما تحقيق التفرد الفكري في حين يعجز الآخر عن بلوغ ذات المراد.

الجزئ والفردي

اهتم ابن ميمون بقضية الجزيئات والأفراد، وطرحت هذه القضية ذاتها على الفلاسفة بعد أن تم التسليم بأن كل الأشياء في عالم ما تحت القمر تمتلك جوهرا مشتركا، ومن هنا تساءلوا لماذا يختلف الأفراد في داخل النوع الواحد عن بعضهم البعض[٢] ويسير ابن ميمون على خطى الفارابي في مناقشة هذه القضية، فيقارن في الفصل الثاني والسبعين من الجزء الأول من «دلالة الحائرين» بين الكون في مجمله وبين الإنسان اعتمادًا على وجود علاقة بين الكل والجزء، فيرى أن الكون في مجمله يعد مجرد كينونه. ويعني بهذا أن العالم يعتبر وحدة كليةً على نفس النحو الذي يعتبر به الكائن البشري وحدة مستقلة بذاتها على الرغم من تعددية أجزائه، مثلما أن زيدًا يعتبر فردًا واحدًا رغم تعددية أجزاء جسده، وهكذا فإن الكون فرد. ونظرا لعدم وجود فراغ في الجرم فإن كل أجزائه مثلما هو الحال مع الفرد مترابطة والروح هي عنصره المحرك. ووفقا لهذا القياس فإن الكون «كائن فردي واحد» تشكل أجزاؤه كينونة واحدة. ومثلما أن أعضاء الجسد لا يمكنها الوجود بذاتها، فإن أجزاء الكون لا يمكنها الوجود بشكل مستقل عن بعضها البعض. (Gp1.72:184)

وفيما يتعلق بالأجرام السماوية فإن ابن ميمون يقدم عدة رؤى تؤكد أنه على الرغم من أن السموات مادية فإن مادتها تختلف عن مادة البشر(Gp1.58:136)، ومن هنا فإن مفردة «المادة» لديه من الأسماء المشتركة التي سبق الإشارة إليها.(Gp3.19:305). ولا يعني هذا الأمر أن الأجرام تنقسم على أساس مادتها بقدر ما يعبر أن ابن ميمون يتبع الفكر الأرسطي القائل بأن روح كل جرم سماوي، والتي هي عنصرها المحرك هي عقل مستقل(Gp2.4:256).

ويلخص ابن ميمون على هذا النحو الموقف الأرسطي القائل بأن المادة الأولى تتحول إلى أربعة عناصر يحتفظ كل منها بخواص متباينة، وتشكل هذه العناصر في المقابل أساس مكونات لا تحصى موجودة في أجرام ما تحت القمر. ونظرا لأن للمادة مدى واسع يرتبط بأشكالها المتعددة فإن مفردات الأنواع تختلف على نحو متوافق مع هذا المدى.(Gp2.19:304)

ويتفق ابن ميمون مع أرسطو بخصوص أن الفروق الموجودة في حركات الأجرام

تعني ضمنا أن لها أشكالا مختلفة، وكان ابن ميمون قد تطرق إلى هذه القضية في كتاب تثنية التوراة في سياق حديثه عن قضايا جوهر الملائكة، وعلى أي نحو تختلف أشكالها عن بعضها بعضًا مع الوضع في الاعتبار أنها غير حسية؟ ويجيب ابن ميمون على هذا التساؤل بقوله: «إنها ليست متساوية من ناحية الجوهر، وإن جوهرها مرتبط بطاقتها، ومن هنا يمكننا التعرف على كل منها من خلال ناتج هذه الطاقة والدرجة المتوافقة معه». (Hyt2.5:356-36a) ويوضح ابن ميمون أنه ليس للملائكة معرفة بالرب على الرغم من طبيعتها غير الحسية، فيقول: «لا يمكن حتى لأرفع درجة من الملائكة الحصول على معرفة عن الحقيقة المتعلقة بالرب لأن قدراتها غير كافية»، ويذكرنا ابن ميمون بأنه يتسنى للملائكة معرفة تفوق معرفة البشر «الذين يتشكلون من مادة وشكل لا يستطيعون الحصول عليها».(Hyt2.8:36a)

ويزعم ابن ميمون استنادا على رؤى أرسطو أنه توجد عقول مفارقة يتساوى عددها مع عدد الأجرام، وأن كل جرم يبتغي العقل الذي يشكل أساسا ومحركا له. ويخلص إلى أن كل عقل وبالتالي كل جرم يتميز عن الآخرين من ناحية قدراته على الحركة(Gp2.4:259).

الجبرية النفسية والبدنية من منظور ابن ميمون

وقد شرح ابن ميمون على نحو أكثر تحديدًا طبيعة الفروق السائدة بين البشر في أجزاء متفرقة في العالم. وكان بطليموس قد أرسى قبل ابن ميمون بالطبع أسس نظرية « المناخ التنجيمي»، فذهب في موسوعته لعلم الفلك : «إن من يعيشون في المناطق الجنوبية... ولأن الشمس فوقهم تحرق وجوههم فإن بشرتهم حمراء بالطبيعة». (Ptolemy 1940,120-3) ووفقا لنظريته فإن المكان الذي يحيا به المرء ونوع المناخ... إلخ يحددان إذا ما كان الفرد أو الجماعة يمكنهما الوصول إلى درجة الكمال الفكري. وكان لنظرية بطليموس قدر كبير من التأثير في فكر العصور الوسطى[٣] وتجلى هذا التأثير في الفلسفة اليهودية بتلك العصور كما يتضح من أعمال يهودا هاليفي وأفراهام بن عزرا اللذين أكدا على أهمية الموقع الجغرافي للاكتمال الفكري، فذهب يهودا هاليفي في كتاب «الكوزاري» على سبيل المثال إلى أن القدس هي أرفع منطقة جغرافية يمكن فيها تحقيق الاكتمال الفكري، وأن الحياة فيها شرط ضروري لتحقيق النبوءة.

وتعكس فقرات كثيرة في أعمال ابن ميمون التشريعية وفي كتاب «دلالة الحائرين» الجبرية من المنظور النفسي والبدني والتي تتضمن عنصر «المناخ التنجيمي».[٤] وكان ابن ميمون على دراية بالمغزي التنجيمي لكتاب «سيفر هيتسيراه»، شبه الغيبي الذي أكد على تأثير الكواكب السماوية على أمزجة البشر وشخصياتهم. (وسنعود إلى هذا الموضوع في الفصل السابع) وكان ابن ميمون على دراية بمقالات الفارابي عن هذا الموضوع، وأشار أيضا إلى رؤى جالينوس التي مفادها أن وظائف الروح تعكس المسار البدني. وحينما شرح ابن ميمون لماذا نتحدث نحن البشر لغات مختلفة فقد أشار إلى جالينوس بقوله: «إن الفروق في نطق عناصر الجملة والفروق في أعضاء النطق تتماشى مع طبيعة المناخات المختلفة التي تؤثر على تشكل الأجساد والفرق في شكل الأعضاء والبنى الداخلية والخارجية»[٥]. ويواصل ابن ميمون شرحه مشيرا إلى أنه ورد في «كتاب العناصر لأبي نصر الفارابي أن البشر الذين يعيشون في مناخ معتدل أكثر اكتمالا في ذكائهم وينعمون عامة بأشكال مريحة؛ أي أن شكلهم أكثر اتساقا وبنية أعضائهم أفضل وتشكيلهم أكثر اتساقا ممن يعيشون في المناخات الشمالية أو الجنوبية»(Ma25.57-58:430).

وتشير فقرات أخرى في كتاب «دلالة الحائرين» إلى وجود فروق نفسية وبدنية بين البشر، وقادت هذه الرؤية عددا من الباحثين في العصر الحديث إلى وصف شكل الصفوة «البيولوجية» و«الفكرية».وقد سبق أن أشرنا في مواضع عدة إلى تعليقات ابن ميمون على «الفروق الضخمة الكامنة بين البشر» (Gp1.31:65). ولا شك في أن البشر خلقوا غير متساوين في قدراتهم العقلية، وهذا أمر لا خلاف عليه. وكما سنرى في الفصل التالي فقد ذهب ابن ميمون إلى أن قدرة المرء على أن يكون نبيا تعتمد على خواصه الجسدية، وأن خاصية الاكتمال الجسدي الذي يؤدي إلى اكتمال وظيفة الخيال (الضرورية للنبوءة) تعد نتيجة «لأفضل مزاج ممكن وأفضل حجم ممكن وأنقى مادة ممكنة»(Gp2.36:369). ومن الملاحظ أنه لا دخل لنا بنوع الجسد الذي نرثه، ومن هنا فإن قدرتنا على تحقيق النبوءة تعتمد إلى حد كبير على بنيتنا الجسدية. وعلى نحو مشابه(وكما سنرى في الفصل الثامن) فإن العناية الإلهية تالية لاكتمال الجسد، فحينما يتلقى المرء الدفقة التي تقود إلى الرعاية الإلهية ولا يحصل عليها الآخر، فإن هذا

الأمر ناتج عن «حالة المادة ووصفها». «وللرعاية الإلهية مراتب مثل مراتب الاكتمال البشري»، وتعتمد هذه التراتبية على العناصر السيكولوجية البدنية التي ليس للإنسان دخل فيها. ورأى ابن ميمون أن الذين بنيتهم الجسدية غير مكتملة فإنهم من الجهلاء والعصاة، ولا يختلفون عن الحيوانات، بل ويقول إنه « من الممكن قتلهم، ويجب أن يفرض هذا الأمر لجدواه» (Gp3.18:475). ويتضح من هذه الملاحظات أن التكوين المادي للشخص والمتمثل في بنيته الجسدية والعقلية والاكتمال البدني يندرج في تقييم سلوكيات وقدرات الشخص.

موسى بن ميمون والجبرية التنجيمية

ويمكن التفكير في مسألة الجبر والاختيار من منظور الدور الذي لعبه علم التنجيم في العصور الوسطى الذي شغل دائمًا مكانةً بارزةً في الفكر اليهودي، وقد أيد معظم الفلاسفة اليهود التنجيم الطبيعي أي الرؤية التي بموجبها أن للأجرام السماوية إلى حد ما تأثيرا على الحياة الأرضية والوجود.وقد أرسى أرسطو أسس نظرية تأثير الأجرام السماوية على نمو الكيانات الأرضية والإبقاء عليها، فتؤثر الشمس والقمر على دورات الطبيعة والأحداث التي تقع على الأرض، ويعد هذا التأثير محسوما ويمثل نموذجا كلاسيكيا للتنجيم الطبيعي. وقد تداخلت حسابات علم التنجيم الطبيعي مع حسابات علم الفلك، فمن الممكن أن تستخدم هذه الحسابات لأغراض عملية مثل تحديد التقويم. وتتعلق القضية الحقيقية بمدى قوة علم التنجيم الشرعي أي بمدى التأثير الذي تمارسة النجوم والكواكب على أحداث البشر عامة وعلى وجه الخصوص على تلك الأفعال المتعلقة بالاختيار البشري والمصير الشخصي. وقد رفض العهد القديم وعلى نحو ساخر التنجيم الشرعي، وتم المساواة بينه وبين عبادة الأوثان وعبادة الكواكب.[٦]

ومن جهة أخرى، فقد تم قبول علم التنجيم بوصفه علمًا عمليًا تخلل الحياة في العصور الوسطى والقديمة، وتتضمن نصوص حاخامات اليهود إشارات عابرة إلى ادعاء الألوهية والرجم بالغيب عن طريق النجوم. ولم يكن الحاخامات محددين بشأن الدور الذي يلعبه التنجيم كما هو واضح من حقيقة أن لكل شخص نجمًا حدد قدره.

وتعامل ابن ميمون مع قضية التنجيم في كتاب «تثنية التوراة»، حيث عرض علم

التنجيم بوصفه خطرا يهدد نظريات الثواب الإلهي، فيوضح في سياق مناقشته لقضية حرية الإرادة أنه لو كانت توجد بالنجوم قوة تجذب الشخص[1] سار بعنيه أو لو كانت هذه القوة تمارس نوعا من التأثير كما زعم عدد من «حمقى المنجمين من خيالهم» على أفعال المرء لما كان هناك معنى للأخلاق أو للأوامر ولمنظومة الثواب والعقاب (R5.4:87a). وقد ظهر هذا الاهتمام مجددا في الرسالة التى كتبها ابن ميمون عن التنجيم. وكما لاحظنا في الفصل الأول فقد كتب حاخامات فرنسا خطابا إلى ابن ميمون يستفسرون فيه عن رأيه في الجبرية التنجيمية.

وقد اقتبس الحاخامات في هذا الخطاب آراء الحاخامين «شيريرا» و«حاى» اللذين ميزا بين نوعين من التنجيم. وينسب النوع الأول من التنجيم (وهو التنجيم الصعب) كل الأفعال البشرية إلى النجوم بما فيها حركاته وأفكاره الداخلية في حين أن النوع الثاني من التنجيم (وهو التنجيم الناعم) يرى أنه بمقدور البشر مهاجمة النجوم، وأنه يمكن للإنسان من خلال «المعرفة التغلب على ما حددته النجوم».(Sela2004,101). وقد انشغل الحاخامات بدلالات النوع الأول من التنجيم وتساءلوا لو كانت الكائنات السماوية تمتلك تأثيرا مسببا للأحداث في الكون الأرضى، فألا يؤثر هذا الأمر على المسئولية الشخصية والثواب؟ وذهب ابن ميمون في إجابته على تساؤلات الحاخامات «لا يوجد أي تأثير ولا توجد مجرة يولد الإنسان في إطارها ولتؤثر بأى شكل عليه على أي نحو كان». (470LA) وعلاوة على هذا فقد ذهب إلى أنه إذا كان علم التنجيم حقيقيا «فما جدوى التوراة والشرائع والتلمود ؟»(LA471).

ويتمثل البعد الفلسفي الحقيقي المرتبط بهذه المسألة، والذي اهتم به ابن ميمون سواء في خطابه عن التنجيم أوفي كتاب «دلالة الحائرين» في العلاقة بين التنجيم الشرعي والطبيعي. وقد ذهب في «دلالة الحائرين» إلى أن ما يدفع البشر إلى الإيمان بالتنجيم يتمثل في ارتباكهم وحيرتهم بين فيض الأجرام السماوية وبين قدرتها. ويتفق كل الفلاسفة على أن السيطرة على العالم الأرضي «تتحقق من خلال القوى المتدفقة من الأجرام» (Dp2.10:264). وطور ابن ميمون هذه الرؤية لتشمل فكرة أن للكائنات الأرضية علامة تنجمية أي أبراجًا ترتبط بها، فيقول: «حتى الأشياء المفردة القابلة للتكون لها قوى من النجوم مخصصة لها». (Gp2.10:270) وتخضع قوى النجوم لقوانين

الطبيعة ويجب ألا يتم خلط مادية هذه القوى بالفيض. وبما يتماشى مع قوانين الطبيعة فإن القوى نجمية الشكل تتضاءل مع مضى الوقت والمسافة. ويقر ابن ميمون دائما أن النجوم تمارس تأثيرها بوصفها أجسادًا على الأجساد الأخرى(Gp1.72.2.12.2.6). وتعبر هذه الرؤية عن مقولة أرسطو بأن الأجساد فقط يمكنها فقط توجيه الأجساد الأخرى في حالة الحركة. وعلاوة على هذا فإن ابن ميمون يتبع الرؤية الأرسطية الخاصة بتخصيص عقول للأفلاك، ولكن أية قوى تملكها هذه الأفلاك؟وبينما يسلم بالأهمية الميتافيزيقية للكائنات السماوية في رؤيته للكون فإنه يرى أن قدرتها في التأثير على العالم المادي محدودة، ومن هنا يتجنب أي قياس متعلق بالتنجيم.

وتوجد هنا قضيتان رئيستان، وتتعلق القضية الأولى بالغائية أو على نحو أكثر تحديدا بالعلة النهائية للأجرام السماوية. ويؤكد ابن ميمون أن «التحكم يتدفق من الإله عز وجل إلى العقول وفقا لتصنيفها»(Gp2.11:275). ولكن نظرا لأن الكائنات السماوية (الأفلاك السماوية) الأكثر سموًا لا توجد لخدمة الكائنات الأرضية الأقل رفعة فمن الصعب قول إنها خلقت بغرض تحديد السلوك البشري(Gp3.15). ومن هنا فإن مصير البشر وقدرهم وشخصيتهم لا يتحدد عن طريق النجوم.

أما القضية الثانية فتتعلق بالدلالات السلبية للتنجيم فيما يتعلق بالحرية الإنسانية، ويشير ابن ميمون دائما إلى العلاقة العكسية بين الأمرين، فلو لم يكن للبشر حرية الاختيار فكيف يمكن تفسير مسئولية الأفراد والثواب والعقاب؟ وعلى ضوء هذا النقاش فإن تبني حرية الاختيار ينطوى بالضرورة على رفض الجبرية التنجيمية. وإذا كانت الأفعال الناجمة عن حرية الإرادة ونواياهم تختلف عن الأحداث الناجمة عن العلل الطبيعية فقط، فليس من الممكن أن تكون تلك العلل المحركة للاختيار العقلاني من صنع النجوم. ولكن وكما سأظهر في الفصل السابع فإن مسألة إذا ما كان ابن ميمون من أنصار حرية الاختيار تعد مسألة قيد البحث. ويمكننا على نحو آخر قول إن رفض ابن ميمون الظاهري لعلم التنجيم على الأسس التي تنتقد حرية البشر يبدو مقنعا إذا كنا مصيبين في أن ابن ميمون مؤيد بالفعل لحرية البشر.

تشكيل الروح والجسد

طبيعة الروح

لم يترك لنا ابن ميمون مقالا موسعا عن موضوع الروح، ومن هنا فإن رؤاه عن هذا الموضوع يجب أن تجمع من مصادر مختلفة مثل «دلالة الحائرين» وتثنية التوراة وتفسيره لفصل «حيلق» بالمشنا، و«الفصول الثمانية».وحينما تطرق ابن ميمون إلى موضوع الروح والقضايا الأخلاقية المرتبطة به فقد كان شديد التأثر بالفارابي الذي دمج الرؤى الأرسطية الخاصة بعلم الكون وعلم النفس مع ميتافيزيقيا الأفلاطونية المحدثة والفكر الأفلاطوني السياسي. وكان لكتاب فصول المدني للفارابي فضل تعريف ابن ميمون بكثير من هذه المعارف، ومن هنا يخبرنا مثل الفارابي بأن معرفة علم النفس ضرورية لدراسة الأخلاق والشريعة.

ونجد في أعمال ابن ميمون شروحا كثيرة لمفردتي النفس والروح، فيقدم في كتاب «تثنية التوراة» الروح بوصفها الشكل الفكري للجسد، والمبدأ الأساسي لكل الجسد بل وبوصفها عقل الإنسان، فيقول: «إن العقل هو الشكل المحدد لروح الإنسان» (Hyt4.8:39a) وإن «شكل الروح» لا يفنى وإنما يبقى إلى الأبد، وسنعود إلى هذه النقطة لاحقا. ويشير في سياق تحليله للمفردات الدالة على الروح إلى أن مفردة روح تحمل معاني عدة وأن أحد معانيها : «الشيء الذي يبقى من الإنسان بعد مماته، ولا يفنى» (Gp1.40:90)، ويلتفت ابن ميمون إلى مفردة «النفس» التي هي أيضا إحدى المفردات المشتركة، ومن الممكن أن تعني هذه المفردة لديه كل كائن واع أو الروح العاقلة، وشكل الإنسان و«الشيء الذي يبقى من الإنسان بعد الممات»(Gp1.41:91).

ويسقط ابن ميمون على مفردة النفس بالتوراة السمات الثلاثية للنفس الأرسطية التي تنقسم إلى قوى غذائية وحسية وعقلانية، فأشار في كتاب «الفصول الثمانية» إلى رؤى «الطبيب البارز» جالينوس الذي أقر أنه توجد ثلاث نفوس: طبيعية وحيوية ونفسية.غير أنه حرص على الإشارة إلى أنه حينما يتحدث عن هذه الطاقات أو الأجزاء، فإنه لا يتحدث عن أقسام على النحو الذي تنقسم به الأجساد إلى أجزاء. ويزعم ابن ميمون أيضًا أنه توجد خمسة أجزاء للنفس وهى : المغذية والحسية والخيالية والمشتهاة والعقلانية، (EC1:61)[٧] فالجزء الخاص بالتغذية بنفس الإنسان ليس هو ذات الجزء الخاص

بالحمار أو الحصان أو الشجرة. وينطبق ذات الأمر على الجزء « الواعي»من النفس، فكل الأنواع ذات النفس تملك روحا متفردة تختلف عن روح باقي الأنواع.(Ec1:62) ويتكون الجزء الخاص بالتغذية بالنفس من سبع قوى هي : الجذابة والمحتفظة والهاضمة والخاصة بالإخراج والنمو والتناسل وفصل الأخلاط (التغذية في مواجهة الإخراج). وهذه القوى محل اهتمام الطب، ومن هنا يضعها ابن ميمون جانبا. أما الجزء العاقل فيتكون من خمس حواس أخرى وهى : الرؤية والسمع والتذوق والشم واللمس. وفيما يتعلق بالجزء المتخيل فإنه يحتفظ بصور الأشياء المدركة حسيا بعد اختفائها مباشرة عن الحواس التي تلقتها. وتضع القوة المتخيلة أشياء مستحيلة مع بعضها بعضًا، ومن ثم يجب التعامل معها بحرص. والجزء الخاص بالشهية هو الذي يجعل الإنسان يشتهي أشياء أو ينفر منها، وينجم العشق عن هذا الجزء. وتوجد الفضائل الأخلاقية في جزأي الإدراك والاشتهاء، ولا تنطبق على أجزاء التغذية والتخيل.(Ec1:63)

ومن بين قوى الروح قوتان على قدر كبير من الأهمية وهما :التخيل والعقل. وتم وصف الخيال في فقرات عديدة في «دلالة الحائرين»[٨]، وسنناقش أهميته في سياق النبوءة.(الفصل السادس) ويكمن الجزء العاقل في القوة التي يدرك البشر من خلالها الأشياء المعقولة والمدروسة، والعلوم، ويميز من خلالها بين الأفعال النبيلة والخسيسة EC (1:63)، وهى التي تميز البشر عن سائر الأنواع وهى القوة التي تشير إليها الفقرة التوراتية « دعنا نخلق الإنسان على صورتنا». وتتمثل وظيفة القوة العقلانية في السيطرة على كل أجزاء الجسد بطريقة تجعل كل أجزاء الجسد تذعن للعقل. (Gp1.72:191) ومن هنا فإن القوة العاقلة « بالغة السمو» وتتضمن قوىً نظرية وعملية، فيعرف الإنسان عن طريق العقل النظري «جوهر الكائنات غير المتغيرة».(EC1:63) ويؤكد ابن ميمون في «دلالة الحائرين» أن القوة العاقلة بالجسم تسكن بالجسد وغير منفصلة عنه (Gp1.72:192). ونظرا لأن الروح هي شكل الجسد الحي فإنها لا تنفصل عنه على نفس النحو الذي لا تنفصل به الصورة عن المادة.

ويستخدم ابن ميمون الفقرتين السادسة والسابعة والعشرين من الإصحاح الأول من سفر التكوين للتأكيد على أهمية الفهم العقلي، فجاء في هاتين الفقرتين أن البشر خلقوا على «شاكلة الرب»، ورأى ابن ميمون أن الفقرتين تعنيان أن علاقتنا بالرب تتم

عبر العقل وقدرتنا على التفكير. ووفقا لرؤية الأفلاطونية المحدثة للوجود فإن الأجرام تشكل جزءا من تسلسل تراتبي للكون، وإن العقل الأخير في هذا التسلسل من الأجرام المفيضة هو ما يسميه الفلاسفة المسلمون العقل الفعال. وقد اتبع ابن ميمون كلا من ابن سينا والفارابي في وضع العقل الفعال في المرتبة الأخيرة من هذا التسلسل، فينسب إليه دور الوسيط بين العالمين السماوي والدنيوي. ويشكل العقل الفعال وفقا لهذه الرؤية حلقة الوصل بين الرب والبشر، فهو الذي يحدد الأشكال ويلعب دورا رئيسا في تشكيل الوجود، وفي عملية المعرفة البشرية والنبوئية أيضا، ويشكل أساسا للخلود. ويخبرنا ابن ميمون أن البشر يملكون خواصا فريدة غير موجودة لدى سائر الأصناف وهى «الفهم العقلي». ويمثل العقل الفعال نقطة الوصل بين العقل البشري والإلهي، ويمثل الصورة التي خلق الرب على شاكلتها البشر.

الجسد وعلاقته بالروح

كان لدى ابن ميمون ولكونه طبيبا فرصة ضخمة لدراسة الأجساد والتعامل معها، وكما ذكرنا في الفصل التمهيدي من هذا الكتاب فقد طالع ابن ميمون الأعمال الطبية لجالينوس والرازي وابن سينا وآخرين، وكرس حياته في السنوات الأخيرة من حياته للطب والكتابات الطبية، ومن هنا يصف في «دلالة الحائرين» أجزاء ووظائف الجسد على نحو مفصل موضحا عقيدة الأخلاط الأربعة واصفا زوايا الجسد... إلخ(Gp1.72:187-8). ويذكرنا دوما أن الروح لا تنفصل البتة عن الجسد، ويعترف في معظم السياقات بأهمية الحفاظ على الصحة العامة كوسيلة لتحسين الصحة النفسية.

ولا غرابة في أن معظم إشارات ابن ميمون للأجساد ووظائفها وردت في أعماله الأخلاقية والطبية[٩]، وقد سار ابن ميمون على هدى الفارابي عند مقارنته بين الروح والجسد من جهة وبين الأخصائي النفسي والطبيب من جهة أخرى. وكان الفارابي قد ذهب إلى أن علل الروح تتمثل في ممارستها للأفعال الشريرة (Fusul1.1,p.27) وحتى تتم معالجة الروح فإن رجال الدولة والملوك يحتاجون «معرفة الروح ككل وأجزاء الروح وعيوبها والرذائل التي قد تؤثر عليها وعلى كل جزء فيها...». (Fusul1.4,p.28) ويعلق ابن ميمون على ما ذكره الفارابي بقوله «إن الروح الصحيحة هي التي تفعل دائما الخير

والأمور الجميلة وتعمل على نحو نبيل» في حين أن الروح المريضة هي التي « تقوم دائما بالأفعال الشريرة والقبيحة والتي ترتكب أفعالا دنيئة». (I:C3:65) وعلى نحو شبيه فإن ابن ميمون يذكر في مقال «سمات الشخصية» مثلما أن عليل الجسد يبتغي في بعض الأحيان أطعمة مؤذية بالصحة فإن ذوي النفوس المريضة « يحنون ويعشقون السمات الشخصية الرديئة ويكرهون الطريق السليم» (CT2.1:31).ومثلما يتعين على الطبيب المعالج امتلاك معرفة تامة بالجسد، فمن الضروري أن يمتلك الأخصائي النفسي الذي يعمل على تحسين الخواص الأخلاقية معرفة تامة بما يجعل النفس تمرض وما يحافظ على صحتها.

ويحذر ابن ميمون في كتاباته الطبية والأخلاقية من أن يسيطر العشق على روح المرء، فيذهب إلى أن العلة الرئيسية لأى اضطراب تكمن في العشق، ويؤيد اتباع منظومة نفسية بدنية يتم في إطارها تنظيم العواطف. ويصف ابن ميمون هذا النهج في كتاب «الفصول الثمانية» على نحو يعكس كثيرا من أفكار سقراط والرواقيين التي تؤكد بدورها أننا نتعايش في سلام مع العالم الطبيعي الذي لا تحركه العواطف. ويتبع ابن ميمون نهج جالينوس في التأكيد على ثنائية الجسد والروح فيقدم في مقاله عن الصحة العامة علاجا نفسيا متكاملا لتحقيق التوازن النفسي والبدني موضحًا أن غرض الطبيب يكمن في الحفاظ على التوازن العاطفي الانفعالي للمريض طوال الوقت فيمكن للبهجة أن تقلل المرض وتشفي منه، فيقول ولننظر على سبيل المثال لشخص سريع الغضب وشخصا آخر هادئ الطباع وشخصا ثالثا فخورًا بذاته وشخصا آخر مفرط في التواضع، ويمكن الشفاء من هذه الحالات عبر التحلى بالوسطية.

وينتقل ابن ميمون في مقال «علل الأعراض» من العلاج النفسي إلى العلاج الطبي فيصور في مقال علاج الربو هذا المرض في صورة المرض النفسي الذي يحتاج علاجا يقوم على الطعام الصحيح والعلاج النفسي. وكان هذا المقال موجها لشخص رفيع المكانة(لا نعرف اسمه)، ويضم نظاما غذائيا صحيا للمريض. وقد عرف ابن ميمون أن مرض الربو مثل أمراض كثيرة يستحيل علاجها، ومن ثم دعا إلى غذاء صحي يؤدي على الأقل إلى صحة جيدة (On Asthma1.1). وكان ابن ميمون قد كتب «مقالا عن الصحة» ومقالا عن علل الأمراض للوزير المالك الفاضل الذي كان يعاني من الاكتئاب. وقدم

ابن ميمون في هذين العملين وصفات لنظام غذائي صحيح تقوم على تدريبات بدنية والتنفس بشكل صحيح والاعتدال في ممارسة الجنس والاستماع إلى الموسيقى والتنزه في أماكن جميلة ودراسة الفلسفة.

ويتطرق ابن ميمون في «الفصول الثمانية» إلى تعديل السلوك، والعلاج النفسي اللازم لمن يعانون من الاكتئاب، فينصح بالاستماع إلى الموسيقى الجميلة والتنزه في الحدائق والأبنية الجميلة للتخلص من الإحباط. ونظرا لأنه من الأهمية بمكان للروح التمتع بجسد صحي فإن ابن ميمون يسمح بأنواع كثيرة من السلوك غير المخالفة للشريعة. غير أن الباحث كريمر يلاحظ أنّ تشخيص ابن ميمون لمرض الاكتئاب يحيطه الكثير من التناقضات، فبينما شفى ابن ميمون ذاته من الإحباط من خلال الدراسة المكثفة والتأمل فقد لاحظ ابن ميمون ان النشاط العلمي المكثف قد يجلب الإحباط.(Kraemer 2007C)

وعلى الرغم من أن وظيفة الصحة البدنية الجيدة تكمن في الارتقاء بالصحة النفسية فإنه من الأهمية بمكان الحفاظ على صحة الجسد للوصول إلى معرفة الرب، فالجسد الصحيح ليس غاية في حد ذاتها بقدر ما هو وسيلة للحفاظ على صحة الروح: «لأنه من المستحيل للمرء أن يتفهم الحكمة حينما يكون مريضا أو حينما تؤلمه أطرافه». (CT3.3:35) ويقدم ابن ميمون عددا من الإرشادات للحفاظ على صحة الجسد كان من بينها الاعتدال في الطعام، والتنزه قبل الأكل وعدم تناول الطعام خلال السير، والنوم لفترة كافية والنوم على جانب الجسد، وتناول طعام خفيف قبل الطعام الثقيل، والطرق المثلى لممارسة الجماع... إلخ.

عن الجنس ودواعي الجسد

تبرز العلاقة بين صحة الجسد والروح في تعليقات ابن ميمون عن الجنس، فيتناول الصحة الجنسية ليس من منظور الطبيب وإنما من منظور الفيلسوف والمشرع أيضا، فيؤكد في مقاله عن خواص الشخصية «أهمية ممارسة الجنس ليس من منظور المتعة وإنما للحفاظ على صحة الجسد وللحفاظ على النوع» (CT3.2:85)، ورأى أنه من الضروري تنظيم الجماع، وطرق تناول الطعام والشرب بوصفها احتياجات بيولوجية، فوصف الأحوال التي يتعين على المرء فيها ممارسة الجماع، بقوله : «حينما لا يستطيع

المرء (ونقاش الجنس هنا من منظور ذكوري) السيطرة على الانتصاب اللا إرادي، وحينما يشعر بثقل خصيتيه، ويسخن جسده فإن هذا الشخص «يحتاج الجماع ويتعين عليه من الناحية الصحية ممارسة الجماع».(CT4.19:40) ويرى ابن ميمون أن الإفراط في ممارسة الجنس مؤذ للصحة ويضعف الجسد، فيقول: «إن كل من ينغمس في ممارسة الجنس تحل عليه الشيخوخة وتضعف قوته ويكف بصره ورائحة عفنة تخرج من فمه وتحت إبطيه وتحل عليه الكثير من الآلام»(المرجع السابق)، وكان ابن ميمون يأمل في أن يكون وصفه للانغماس في الجماع كافيا ليمنع قراءه من الانغماس في اللذات.

وأكد ابن ميمون أن إشباع الرغبة الجنسية يرتقي بصحة الجسد ويسهم في استقرار الصحة النفسية والجسدية، بل ورأى أنه مثلما تتحرك كل أفعال المرء صوب معرفة الرب فإن من يرغب في معرفة الرب حق المعرفة يوجه كل أفعاله لمعرفته « حتى عند الجماع». (CT3.3:35) ويلاحظ الباحث هارفي « أن هذا الشبق الذي تحدث عنه ابن ميمون أكبر من شبق المحب الذي يمارس الجنس فقط لمجرد المتعة خاصة أن هذا الشبق الميموني يتداخل مع محبة الرب». (W Harvvey1993,39)

عن الزهد والحسية

وكيف يمكن لأخصائيي علم النفس والأطباء توفيق كل ما ذكره ابن ميمون فيما تقدم مع رؤيته لظاهرة الزهد التي تقوم ممارساتها على تعذيب وعقاب الجسد. وقد ناقش ابن مميون هذه الظاهرة في سياق حديثه عن الألم والمتعة وارتباطهما برؤيته للمادة، كما ناقش هذا الموضوع في كتاب «الفصول الثمانية»، حيث يرتبط الزهد لديه بما يسميه «عدم الإحساس بالمتعة»، ويتمثل نقيض هذا الإحساس في التشهي، والوسط يتمثل في الحذر.[١٠]

وتعكس فكرة الألم التي طرحها ابن ميمون الفكر الأرسطي، حيث إن الألم لديه هو نقيض المتعة، ويقابل أرسطو دائما بينهما بقوله: «إذا كان التميز مرتبطا بالأفعال والمحبة وإذا كان كل حب وكل فعل يرتبطان بالمتعة والألم فإن التميز سيكون مرتبطا بالمتع والآلام».(Nicomachean Ethics2.31104513-16) ويعرف أرسطو المحبة بوصفها إحساسا تصحبه المتع أو الألم. (Ne2.51105b20-1) ومن المفترض أن ينطوي الألم

على تلك الأشياء التي نخافها مثل شرور الخزى والفقر والمرض وعدم الوفاء والموت (Ne3.6115a10-11).. وفي معظم الحالات فإننا نسعى إلى الاعتدال، فالشخص الشجاع لا يخاف كل هذه الأشياء وإنما يخاف فقط من الموت في سياقات محددة فقط. وتنطوي الشجاعة على الألم: «فالشجاعة تنطوي على ألم، ويتم الثناء عليها لأنه من الصعب مواجهة ما هو مؤلم مقارنة بتجنب ما هو مبهج» (Ne3.91117a34).

ويسير ابن ميمون على نهج أرسطو معترفا بأنه في الوقت الذي يعمل فيه الجميع على التقليل من الألم لأنفسهم، فإنه توجد بعض المواقف التي يتعين علينا فيها المواجهة والأخذ بما هو مؤلم. ويمثل الزهد هذه الحالة التي نتبع فيها السلوك «المؤلم» للحفاظ على الاكتمال الروحي.

وكان موقف ابن ميمون متذبذبا بعض الشيء تجاه الزهد، فيؤيد اتباع الوسطية في الزهد كما يتضح من التوراة، غير أنه هاجم وفي مقال «سمات الشخصية» الزهد بقوله: «يجب أن يتجنب الإنسان الأشياء التني تنهى عنها التوراة فقط»، وأنه يجب ألا يحرم الإنسان أمورا مسموحا بها. وعلى سبيل المثال فإن من يصومون باستمرار «لا ينتهجون الطريق القويم»(CT3.1;34). ويؤكد في كتاب «الفصول الثمانية»رفضه للزهد ويصفه بأنه أحد أشكال السلوك التى تتسم بالإفراط، ولا ينزع إلى الإفراط سوى الجاهل فيقول: «إن أفعاله سيئة ولا يعرف أنه يسير كل الدرب صوب التطرف تاركا الوسط».(EC4:72).

وتؤيد فقرات كثيرة في «دلالة الحائرين» التوازن في الحياة، وتنتقد الزهد، فيزعم ابن ميمون في الفصل التاسع والثلاثين من الجزء الثاني من «دلالة الحائرين» أن الشريعة تهدف إلى التوازن، وأن الوصايا تقوم على التقوى بوصفها «أشكالا للعبادة لا تحتوى على إفراط أو تفريط»، كما يدعو في الفصل التاسع والأربعين من الجزء الثالث من هذا العمل إلى الاتزان في الأمور الخاصة بالجماع، ويشير في الفصل التاسع والثلاثين من ذات الجزء إلى «الخواص الأخلاقية المتوازنة» المنصهرة في الممارسات القويمة.

ومع هذا ترفض فقرات أخرى في أعمال ابن ميمون الشرعية، وفي كتاب «دلالة الحائرين» فكرة الوسطية لتفضل الإفراط في الزهد، فيقدم في الفصلين الثالث والثامن والثلاثين من الجزء الثالث من «دلالة الحائرين» صورة مثالية لسلوك الزاهدين، فيؤيد فكرة القضاء على أية رغبة في المتعة [11] مرتبطة بحاسة اللمس زاعما أن الغرض من

الوصايا كبح الحاجات المادية والحيوانية، كما يؤكد في الفصل الحادي والخمسين من ذات الجزء على أهمية الزهد لتحقيق المحبة الفكرية للرب.

ويوضح ابن ميمون في الفصل الثالث والثلاثين من الجزء الثالث من «دلالة الحائرين» أن أحد أغراض الشريعة يتمثل في النهى عن الفسق الذي يدمنه كثير من الجهلاء، فيقول: «إن الرب ينهى عن كل الأشياء التي تقود إلى الشهوات والمتعة فقط، وهذا هو الغرض المهم للشريعة». (Gp3.33:533). ووفقا لابن ميمون فإن الشريعة على سبيل المثال تحث على الابتعاد عن الجماع وتدعو إلى عدم الإفراط فيه، كما تدعو إلى الابتعاد عن الخمر، ومن هنا فإن من يبتعد عن هذه الأنشطة يُنظر إليه باعتباره نقيا ومقدسا. ويتمثل غرض الشريعة في «تقييد الشهوة، وتطهير كل ما هو خارجى بعد تنقية الداخل». (Gp3.33:533). وكان ابن ميمون لا يطيق صبرا على من يعملون على تنقية سلوكهم الخارجي ولا يقومون بذات الأمر مع نفوسهم الداخلية، وكان يطلق عليهم المهرطقين.

وسنبحث في الفصل الثامن هذا التذبذب من قبل ابن ميمون على نحو أعمق، وسنبحث علاقته بتعريفه للأتقياء الذين تتجاوز أفعالهم حدود الاعتدال وتقترب من حدود الإفراط. ومثلما كان موقف ابن ميمون متذبذبا تجاه الزهد عامة فسأحاول في الفصل الثامن إثبات أنه كان شديد التذبذب أيضا تجاه سلوك المفرطين في التقوى. وتسعى هذه الدراسة إلى إثبات أن تذبذب موقفه تجاه الزهد يعكس رؤيته الثنائية لكل ما هو حسى ومادى، فبينما يعترف من جهة بأهمية الصحة البدنية كمكون للصحة النفسية ويحث بوصفه طبيبا على ما يمكننا تسميته «الممارسة البدنية الجيدة» ويعمل على الإعلاء من شأنها، فإنه قد تقبل من ناحية أخرى ظاهرة تقليل الأفلاطونية المحدثة من شأن المادة وكل ما هو حسي والأجساد والكائنات المادية، ولهذا فقد أيّد تلك التصرفات التي تقلل من شأن عبوديتنا لأجسادنا. إن حديث ابن ميمون الحاد ضد كل ما هو حسي وتقبله للزهد بشكل متطرف يعكس انتقادات أفلاطون في محاورة فيدون لقيمة الجسد، ومن جهة أخرى فإن فهمه الطبي لأهمية الصحة البدنية يعكس تأييد أفلاطون للصحة البدنية والرياضة في كتاب الجمهورية.

خلود الروح: فردي أم عام

تحديد سمات الروح الخالدة

تعرفنا في الجزء الأخير على رؤية ابن ميمون الكلية لثنائية المادة والشكل وللعلاقة الوثيقة بين الروح والجسد. وعلى خلاف الثنائية الأفلاطونية التي تنفصل فيها الروح بشكل واضح عن الجسد وتواصل وجودها بعد فناء الجسد، فإن ثنائية ابن ميمون للمادة والشكل تطرح قضايا مهمة تتعلق بطبيعة الخلود خاصة أنه ليس من الواضح إذا ما كان يمكن للروح أن توجد بشكل مستقل عن الجسد. ويقدم ابن ميمون في أعماله الخاصة بالشريعة رؤية لاهوتية مناسبة للخلود، ووفقا لها فإن الموت يصيب الجسد فقط وليس الروح. وحينما تذكر الروح في سياق ما بعد الحياة فإنها تعني شكل الروح «المتطابق مع العقل الذي يدرك الخالق... إنها شكل سيكولوجي... وهذه ما تسمى الروح». (R8.3:90b)

وكان ابن ميمون حريصا على نفي الحياة المادية بعد الممات، فرفض التسليم بفكرة وجود حياة مادية بعد الموت وحرص على تذكير القراء بأن المتع الحسية مبالغ فيها وفارغة ولا قيمة لها.(R8.6:90b) ويحدد ابن ميمون على نحو شبيه بما جاء في في كتاب تثنية التوراة أنه حينما يموت الجسد فإن الروح تواصل بقاءها فيقول: «وهذا الشكل من الروح لا يفنى لأنه ليس في حاجة للحياة المادية ليمارس أنشطته. إن هذا النوع من الروح يعرف ويتفهم العقول التي توجد دون جوهر مادي، ويعرف خالق كل الأشياء، ويبقى إلى الأبد». (Hyt4.9:39a) ويجب أن نلاحظ أيضا أنه على الرغم من تأكيد ابن ميمون على خلود الروح فإنه لم يذكر سوى القليل للغاية عن طبيعتها مؤكدًا أن الخلود يكمن في الفهم العقلي.

ويقدم ابن ميمون تفاصيل أكثر في «دلالة الحائرين» حيث يميز بين ثلاثة معان لمفردة النفس، ويذهب إلى أن المعنى الثالث وهو العقل المدرك يمكن أن يكون هو الجزء الخالد من النفس. ومع هذا فإن النفس التي تبقى بعد الموت ليست «ذات» النفس التي كانت لدى المرء في حياته فيقول: « إن النفس التي تأتي للوجود في اللحظة التي يولد فيها الإنسان هي مجرد القدرة المتمثلة في الاستعداد في حين أن الشيء الذي يظهر بعد الموت مستقل عن المادة وهو الشيء الحقيقي..»(Gp1.70:174). ويميز ابن ميمون

هنا بين القدرة على الحصول على المعرفة التي نولد بها وبين الكينونة التي تبقى بعد مات الجسد. وحينما تخرج هذه القدرة من القوة إلى الفعل يمكننا تحقيق قدر يسير من الخلود القائم على المستوى العقلي للفهم. ويؤكد في الفصل السابع من الجزء الثالث من «دلالة الحائرين» على نقطة مهمة وهي أن العقل فقط هو الخالد.

ويتمثل الكمال البشري في التأمل النشط للحقائق الأبدية، ونظرا لأن كل القدرات ترتبط بالجسد فلا يبقى شيء للحفاظ على هذه القدرات عند ممات الجسد. ويرفض ابن ميمون الرؤى القائلة بأن العالم الآخر سيأتي إلى الوجود عند فناء هذا العالم من الوجود، وإذا كان الأمر على هذا النحو فلنا أن نتساءل ولماذا ذكر حاخامات اليهود إذن وجود حياة ما بعد الممات، والعالم الآخر ؟ ويخبرنا ابن ميمون أن العالم الآخر يوجد الآن ويسمى الآخر فقط لأن البشر «سيدخلونه في لحظة تالية للحياة في العالم الراهن الذي نعيشه بأجسادنا وأرواحنا وأن هذا الوجود يأتي أولا «(R8.8:91). غير أن ابن ميمون لا يفسر نوع الوجود الذي سيتم النعيم به في العالم الآخر.

الخلود: فردي أم عام؟

أوضح ابن ميمون في الفقرات التي ناقشناها فيما تقدم أن الجزء الفكري من الروح هو المختص بتحقيق الخلود، وأن هذا الجزء ينعم بعد انفصال الروح عن الجسد بنوع خاص من الوجود مماثل للعقل الفاعل. وليس لهذا الجزء الفكري من النفس أية سمات شخصية مثل العقل الفاعل، ولكن إن لم تكن توجد سمات شخصية في النفس فكيف يمكن للكينونة الخالدة غير الحسية أن تضحي فردية؟ ولا يتعامل ابن ميمون صراحة مع هذه القضية مثل الفيلسوف جيرسونيديز اللاحق له الذي خصص كتابا كاملا لهذه القضية في كتاب «حروب الإله» بالقرن الرابع عشر. ويمكننا أن نتعرف على رؤى ابن ميمون من الشذرات المتناثرة في أعماله ومما قاله عمن سبقوه.

وينتقد ابن ميمون في مناقشته لهذه القضية كتاب «النفس» لأرسطو الذي يتناول قضية خلود الروح على نحو مبهم حيث يزعم أن « العقل يتفهم كل الأشياء» على خلاف الإدراك الحسي الذي يقتصر على المعرفة التجريبية والحواس... إلخ. وقادت هذه الرؤية أرسطو لاستنتاج أن العقل قوة نقية ومنفصل عن الجسد (لأنه ليست له أعضاء

جسدية خاصة به مثل الحس) ولا يتأثر بما يدركه (De Anima429a31-b1)، كما أنه تأملي في حين أن الحس ليس على ذات النحو. (DA 429b6-9) وعلاوة على هذا يزعم أرسطو أن العقل ليس سلبيا كلية (مثل الحس) حيث إن الجزء الفاعل منه يعكس نشاطنا العقلي.(DA 430a151) ومن هنا فإن طرح فكرة العقل الفاعل يهدف لشرح كيف يتحقق التفكير، ولكن يبقى السؤال ما العقل الفاعل وماذا يفعل؟ وأصبحت هاتان القضيتان من القضايا الملحة للغاية في الفكر الأرسطي. واعتمد أرسطو في كتاب النفس على فكرة أنه مثلما نحتاج الهواء لنرى الضوء فإننا وعلى ذات النحو في حاجة للعقل الفاعل للفهم.ومثلما يجعل الهواء الأشياء مرئية أو غير مرئية فإن العقل الفاعل يجعل الأمور المدركة « قابلة للتفكير»، وهذا العقل هو الوسيط بين الأمر الذي نفكر فيه وبين العقل السلبي.

وقد أصبحت نظرية أرسطو عن العقل الفاعل بالغة الشيوع في أوساط فلاسفة العصور الوسطى لعدة أسباب كان من بينها أولا أنها تضمنت أساسا للنظريات الفلسفية والنفسية ولنظرية الروح وخلودها... إلخ. وثانيا فإن هذه النظرية دعمت من مكانة نظرية ثنائية الصورة والمادة في علاقتها بثنائية الحس والعقل كما أن هذه النظرية أثارت مسألة إذا ما كان للنفس ثمة خصوصية أم أنها كونية. وعلاوة على هذا فقد أثارت هذه النظرية قضايا متعلقة بمكانة العقيدة. ولا يتضمن العقل الفعال وفقا لنظرية أرسطو ذكريات أو أفكار أو انفعالات ولا توجد له شخصية أو مكون فردي، ورأى أرسطو أن كل هذه الأمور توجد في العقل السلبي الذي يموت مع الجسد.ومن هنا فإن بقاء الروح يرتبط بالعقل الفاعل ولا يرتبط البتة بذات الفرد. ولكن ما المدلول اللاهوتي الذي يمكن أن نستخرجه من فرضية «الخلود» الأرسطية إن لم يكن أكثر الجوانب جوهرية وحقيقية في الفرد غير موجود ؟ وهل هذه الفرضية الأرسطية مهمة لمنظومة الثواب والعقاب اللاهوتية ؟ وهل الخلود في حد ذاته أمر فردي وشخصي أم عام ؟

وأخذ الفلاسفة العرب نظرية العقل الفاعل الأرسطية وربطوها بـ«الكائن الأول» الذي هو العقل النقي أو الصافي، حيث يقف العقل الفاعل في نهاية سلسلة طويلة من العقول السماوية.[١٢] وقدم فلاسفة مثل ابن رشد عقيدة «وحدة الحقيقة» التي أصبحت تعرف فيما بعد باسم وحدة العقل التي وفقا لها فإن المادة والعقل يمثلان جوهرين منفصلين غير

أنهما ذات الشيء لكل البشر. وبناء على هذ الرؤية لا يوجد خلود شخصي. وقد انجذب أتباع أرسطو إلى نظرية ابن رشد في علم النفس التي وفقا لها يمكن للعقل البشري تحقيق الخلود عن طريق الارتباط الفكري بالعقل الفاعل. وتتمثل الفكرة الرئيسية في أن الخلود حالة يتم تحقيقها عبر النشاط الفكري غير أن هذا الإنجاز ليس فرديا.

ورأى عدد من شراح اليهود في العصور الوسطى (بمن فيهم ابن تيبون وناربوني) أن ابن ميمون تبنى نظرية أرسطو في الخلود على الرغم من أنه لم يناقش هذه القضية صراحة إلا على نحو عارض في الفصل السبعين من الجزء الأول من «دلالة الحائرين» حيث ذكر أن هذه النظرية لا تنطوي على خلود فردي، فيقول: « لأن الروح التي تبقى بعد الموت ليست هي الروح التي أتت للإنسان في اللحظة التي ولد فيها... إن الشيء الذي يأتي بعد الموت منفصل عن المادة هو الشيء وهو في حيز الفعل وليس الروح التي أتت إلى الكينونة»(GP1.70:173-4). وبناء على هذه الرؤية فإن الروح التي نولد بها هي مجرد قدرة نعمل على تفعيلها خلال حياتنا، ومن هنا فإن بقاء الروح بعد الممات مرتبط بقدر عمل المرء غير أن الروح الخالدة تضم فقط الجزء الفعلي أو الفكري من الروح، ويذكر ابن ميمون هذه الآراء غير أنه لا يلزم ذاته بأي منها.

ويذكر ابن ميمون على أية حال رؤية ابن سينا التي وفقا لها يجب أن يتم التمييز بين العلة والتأثير، فيقول: « تعلم أنت أنه فيما يتعلق بالأمور المستقلة عن المادة -أعني تلك التي ليست بأجساد أو قوى في أجساد وإنما عقول - فإنه لا يمكن أن توجد أية تعددية لأية حالة كانت باستثناء أن بعضا منها علة لوجود كائنات أخرى، ومن هنا فالخلاف بينها هو أن بعضها علل وبعضها الآخر معلولات»(GP1.74:22). وليس من الواضح بعد إذا ما كانت هذه الفقرة تعني أن ابن ميمون يتقبل وجهة نظر ابن سينا.

وبغض النظر عما إذا كانت هذه الفرضية يجب أن تقرأ على نحو ميتافيزيقي أو معرفي فإنها تتبنى الرؤية القائلة بأنه ليس للنفوس الخالدة سمات تتعلق بالدوافع وإنها (وعلى خلاف الأجرام السماوية) لا تتحول إلى فردية ولا تحل بالأفراد بعد الممات[١٣].

بعث الجسد

حاولت فيما تقدم إثبات أن ابن ميمون لم يؤيد عقيدة البعث المادي للجسد في العالم الآخر، وأنه آمن بأن الخلود لا يشمل الجسد، فيقول: «في العالم الآخر لا يوجد شيء حسي ولا يوجد جوهر مادي وتوجد فقط أرواح الأتقياء بلا أجساد مثلها مثل الملائكة»(R8.2:90a). وما دام أنه لا توجد أجساد في العالم الآخر فإنه لا توجد متع حسية، فيقول: «لا تحدث هناك أي من الظروف التي يتعرض لها الجسد المادي في هذا العالم». ويخلص إلى «أنه لا يوجد جسد مادي في العالم الآخر» (المرجع السابق). ويذهب إلى أنه ما دام أن العقاب الأعظم يتمثل في فقدان الروح الخالدة فإن أرواح الأشرار تفنى مع أجسادهم. وعلاوة على هذا فلا يتضمن «دلالة الحائرين» أي ذكر لبعث الجسد المادي. وكما أشرت سلفا ليس من الواضح إذا ما كان هناك شيء آخر يبقى سوى العقل الفاعل الذي هو مجرد من أية سمات شخصية. غير أنه وكما رأينا في الفصل الثاني فقد أكد ابن ميمون في تفسيره لفصل «حيلق» بالمشنا أن الإيمان ببعث الجسد يعد واحدا من أسس العقيدة اليهودية الثلاث عشرة. ولا يمكننا سوى أن نتساءل أي شيء آمن به ابن ميمون حقا.

وقد تعرض ابن ميمون إلى هجوم عنيف خلال حياته من قبل الحاخامات الذين اتهموه بإنكار عقيدة البعث المادي للجسد، ولهذا كتب في عام ١١٩١ مقالا عن البعث فنَّد فيه هذه الاتهامات. ونظرا لأن الجدل الذي أثير عن رؤاه بخصوص البعث تفجر بعد انتهائه من كتاب «دلالة الحائرين» فقد كتب مقالا عن المعجزات[١٤] أكد فيه أن الأرواح تسترد إلى الأجساد بعد الممات، ولكن في العصر المسيحاني الذي يسبق مجيء العالم الآخر، وربط ابن ميمون في هذا المقال بشكل صريح معجزة بعث الأجساد بخلق العالم فيقول:

في مناقشتي لخلق العالم في «دلالة الحائرين» أشرت إلى أنه ما دام تم قبول عقيدة خلق الكون فإن كل المعجزات ممكنة، ولهذا فإن البعث أيضا ممكن... إن كل من يسعى جاهدا لإنكار أن البعث لا يعني عودة الروح إلى الجسد يذهب لهذا ليس لأن هذا التصور واردًا على نحو طبيعي، وإنما لأنه غير مقبول عقلانيا. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن ذات الأمر بالضرورة ينطبق على سائر المعجزات. وتعد جميعها مستحيلة

في ضوء التأكيد على أزلية العالم.غير أن من يؤكد علي قدم العالم لا يمكنه أن يكون عضوا في ملة موسى أو إبراهيم كما أشرت في «دلالة الحائرين» (ER P.228).

ويتضح مما ذكره ابن ميمون أنه أدرك أن القراء المتفلسفين لن يتقبلوا فكرة خلق العالم في الزمان بشكل بسيط (انظر الفصل الرابع)، ومن هنا فإن القراءة الباطنية، والتي قد يتبناها القارئ الفطن قد تقود إلى أنه رأى أن البعث «مستحيل». ولا يبحث ابن ميمون الجانب الفلسفي من العقيدة أو دلالاتها بقدر ما يضعها في سياق الإيمان بالمعجزات، ومن هنا يبذل جهدا كبيرا في دحض مقولات عدم الإيمان بالبعث أكثر من الترويج بالفعل لعقيدة البعث. ومن الممكن الكشف عن أدلته على النحو التالي:

١-يمثل البعث عودة الروح إلى الجسد بعد الانفصال عنه.

٢-العالم القادم مكون من أرواح دون أجساد مثل الملائكة ولا يمكن للأجساد أن توجد في العالم الآخر.(ER P.220).

٣-يمكن للروح أن تعود إلى الجسد، ورفض هذه المقولة يقود إلى رفض كل المعجزات.

٤-إنكار المعجزات «إنكار» للرب، وانتقاص من شأن الشريعة (ER P. 221).

٥-بمقدور الرب «إحياء الموتى بمشيئته ورغبته حينما يريد ويبعث من يريد» (ER P.222).

٦-بينما خلود الروح عقيدة متماشية مع طبيعة العالم فإن البعث «حدث معجز» (ER P.225)

٧- «لا وجود لدليل عقلاني عن وجود البعث» (ER P.225)، وإن البعث يسير على درب كل المعجزات، «ويجب أن يقبل كما هو». (ER P.225)

ومن الواضح أن ابن ميمون لم يكن يبتغي إثبات أن عقيدة بعث الجسد مقبولة فلسفيا، فيقدم هذه الرؤية خارج إطار العقلانية وعلى نحو مخالف لنظام الطبيعة. ولا يحاول أيضا تقديم أدلة عقلانية لتبرير البعث. وكان ابن ميمون يتوجه في جزء من خطابه إلى العامة مدركا مدى أهمية العقيدة لاهوتيا لهم غير أنه لم يقبلها ذاتيا. إن الفرضية الأساسية في هذا الجدل تتمثل في النقطة الرابعة التي أشرنا اليها آنفا، والتي تربط بين

بعث الأجساد والمعجزات. وسنعود في الفصل السادس إلى هذه النقطة في سياق نظرية ابن ميمون الخاصة بالمعجزات، وسأثبت في ذلك الفصل أنه بقدر ما رفض ابن ميمون التفسيرات الخارقة للمعجزات فإنه قد رأى أن كل الأحداث المعجزة يجب أن تفسر على نحو طبيعي. وإذا كان الأمر على هذا النحو فإنه إما أن يتم فهم عقيدة البعث على نحو طبيعي أو أن يتم رفضها على المستوى الباطني. وتؤكد النقطة السابعة سالفة الذكر أن البعث لا يمكن أن يفهم على نحو طبيعي ومن هنا فإنه غير مقبول فلسفيا.

الخاتمة

ويمكن الآن تلخيص السمات الرئيسية لمفهوم ابن ميمون الفلسفي للإنسان، فبعد أن ميز ابن ميمون بين الأمور المادية وغير المادية(أوغير الحسية) فإنه يضع عدة معايير مختلفة لكل أمر من الأمور.

وتنقسم الأمور المادية حسب ابن ميمون على أساس مادتها، كما تتجلى في تعددية الموجودات في العالم الدنيوي، وفي المقابل تتمايز الأجرام السماوية على أساس الاعتبارات الشكلية أي القوى المحركة للعقل. ويتكون البشر من مواد حسية وغير حسية، فتعمل هذه المواد معا بوصفها مكونات تحمل مادة وصورة حتى تتأتى لحظة الموت التي تخرج فيها الروح عن الجسد. ومثلما أنه لا توجد للأرواح عناصر مادية أو قوى محركة فإنها لا تتمايز بعد موت الجسد.

وبما يتماشى مع فكر ابن رشد الخاص « بوحدة النفس» فإن ابن ميمون يبدو كمن يرى أن كل الأرواح غير المادية تشكل كتلة موحدة. وبينما لا يرفض ابن ميمون إمكانية البعث المادي في العالم الآخر فقد حاولت خلال هذا الفصل إثبات أن ما قاله ابن ميمون عن إمكانية البعث لا يمثل رؤيته الحقيقية. وفي الحقيقة وكما سنرى في الفصل التاسع فإن مفهوم ابن ميمون للكمال يعد مفهوما فكريا وروحانيا خالصا ولا ينطوي على أية عناصر حسية.

وقد رأينا أنه توجد فروق لا يمكن التقليل منها بين البشر فيقول ابن ميمون : «توجد فروق عديدة بين الأفراد المنتمين إلى الجنس البشري، ولذلك يمكنك بصعوبة أن تجد شخصين يحملان نفس السمات الأخلاقية».(GP2.40 :381). وقد رأى ابن ميمون الذي تبنى المذهب الجبري النفسي البدني أن هذه الفروق تنجم عن فروق عديدة ليس

للإنسان دخل فيها، وأنها تحدد إلى حد كبير إذا ما كان المرء يستطيع تحقيق ذلك النوع من الحياة الذي ينشده ابن ميمون.

وعند النظر على سبيل المثال إلى الذين يشبهون بسبب تكوينهم النفسي والبدني «الكائنات غير العاقلة»، و» مرتبتهم أقل من مرتبة الإنسان وأعلى من مرتبة القرود»(GP3.51:618). فقد رأى ابن ميمون أن هؤلاء الأفراد غير قادرين على التفكير العقلي ويجب أن يقتلوا. وسنعود إلى دلالات المذهب الجبري النفسي البدني في الفصل التاسع عند استكشافنا لماذا يحق لأفراد بعينهم دخول قصر الملك للتواصل مع الإله ولماذا يخصص لآخرين دور الالتفاف حول القصر بلا هدف أو غاية وبلا أمل في الرعاية الإلهية أو الخلاص.

الهوامش

(١) يمكن التعرف على عرض موجز لهذه المشكلات في الفكر الإسلامي وعلاقتها بالفكر اليهودي والسكولاستي في: D.Callus.» The Origins of the Problem of the Unity of Form» Thomist 24 (1961).. ويمكن الرجوع أيضا إلى: O.Hamelin.La theorie de L intellect d après Aristot et ses Commeentateurs(Paris1953)

(٢) يرى الباحث فرويدنتال أن ابن ميمون كان شديد الاهتمام بكل أعمال الفارابي وبكتاب مبادئ الموجودات خاصة الذي سعى فيه إلى تفسير وجود التعددية والفروق بين الموجودات. انظر Freudenthal (2008a,303). وقد ذهب الفارابي إلى أنه ما دام أن العالم السماوي غير متماثل مع الجوانب المختلفة من الأرض فإن وجود أماكن مختلفة بالعالم الأرضي تتأثر في وجودها بمؤثرات سماوية مختلفة.

(٣) دمج فلاسفة العصورالوسطى في أحوال كثيرة بين نظرية بطليموس ونظرية أرسطو الخاصة بالحرارة الحيوية ونظرية جالينوس الخاصة بالأخلاط الأربعة. ورأى الفارابي أن القدرات الفكرية تتحدد عند مولد المرء من قبل النجوم والموقع الجغرافي. انظر Freudenthal(2008a)

(٤) اعتمدت في هذه الشواهد على Freudenthal(2008a) و Kellner(2006). ويذهب «فرويدنتال» إلى أن ابن ميمون يرفض ما أسماه بالجبرية البيولوجية. وسأظهر في الفصلين السادس والسابع أنه رفض مبدأ الجبرية.

(٥) وردت هذه الملاحظة في سياق استعراض مكانة اللغة العبرية وإذا ما كانت أكثر نقاء من سائر اللغات. انظر Kellner(2006) لمناقشة هذا الموضوع المهم.

(٦) تحظر فقرتان بالتوراة دراسة النجوم، فجاء في الفقرة التاسعة عشرة من الإصحاح الرابع بسفر التثنية «لئلا ترفع عينيك إلى السماء وتنظر الشمس والقمر والنجوم كل جند السماء التي قسمها الرب إلهك لجميع الشعوب التي تحت كل السماء فتغتر وتسجد لها وتعبدها» وفي الفقرة الثالثة من الإصحاح السابع عشر من ذات السفر التي جاء بها: « ويذهب ويعبد آلهة أخرى ويسجد لها أو للشمس أو للقمر أو لكل من جند السماء الشيء الذي لم أوص به». وتحرم فقرات أخرى بالعهد القديم التنجيم كما هو الحال مع سفر الملوك الثاني ١٧: ١٦ و ٢٣ : ٥ وأرميا ٧: ١٨ و ٨: ٨ و ١٠ : ٢ و ٤٤: ١٧-١٩ وأشعيا ١٤: ١٢ و ٤٧: ١٣ وعاموس ٥ : ٢٦

(٧) يعتمد وصف الفارابي لأجزاء النفس على ما ذكره الفارابي في كتاب فصول المدني الذي يسير أيضا على هدى كتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو ١. ١٣-١١٠٢ أ-ب. انظر فصول المدني ١ : ٦، ص ٢٩

(٨) انظر على سبيل المثال GP2.36:369ff,1.73:206-12,1.52:114,2.12:280

(٩) كان الفارابي شديد الإعجاب بفكرة «النفس المريضة» وعلاج الأطباء، وظهرت هذه الفكرة كثيرا في أعماله مثل «فصول المدني» و«المدينة الفاضلة» و«النظام السياسي». ووفقا للفارابي فإن الجسد والنفس يتعرضان للمرض غير أن المرض يأخذ أشكالا مختلفة، فيقول : «إن من يعالج الجسد طبيب في حين أن من يعالج النفوس هو رجل الدولة الذي يسمى ملكا».((Fusull.3.p27)

(١٠) سنتناول فكرة الوسطية التي أخذها ابن ميمون من أرسطو على نحو مفصل في الفصل الثامن.

(١١) رأى أرسطو أن حاسة اللمس هي الأدنى من بين الحواس الخمس، وعبر عن هذه الرؤية في كتاب الأخلاق النيقوماخية. انظر أيضا Guide2.36:371,2.40:384,3.8:433

(١٢) تحل القدرة الفكرية الكامنة بعد مرتبة العقل الفاعل في السلم التراتبي. ويتمثل دور العقل الفاعل في هذا السلم التراتبي في نقل العقل البشري من مرحلة الكمون إلى مرحلة الفعل. وحينما يحقق العقل البشري وجوده المتحقق فإنه يدخل مرحلة الاكتمال التي تسمى بمرحلة «الارتباط» بالعقل الفاعل. وتتحقق هذه المرحلة عند الممات ومن هنا يتحقق الخلود. ويرتبط العقل الفاعل بظاهرة النبوة.ويعتبر العقل الفاعل في بعض الحالات (كما هو الأمر مع ابن سينا) بعلة الوجود.

(١٣) يرى الباحث Eran أنه من الوارد أن يكون ابن ميمون قد تأثر بنقد الغزالي لابن سينا، ومما يذكر أن الغزالي اتهم في كتاب تهافت الفلاسفة ابن سينا بإنكار عودة الجسد إلى الروح. ويعبر ابن ميمون في مناقشاته عن خلاف الغزالي مع ابن سينا.ويختلف ابن ميمون مع ابن سينا بشأن المتع المادية في العالم الآخر كما يختلف معه بشأن بقاء الروح على نحو فردي، هذه الأفكار التي يتبناها ابن سينا.انظر Eran(2001)

(١٤) يرى الباحث Eran أنه من الوارد أن يكون ابن ميمون قد تأثر بنقد الغزالي لابن سينا في كتاب تهافت الفلاسفة؛ حيث اتهم الغزالي عددا من الفلاسفة مثل ابن سينا بإنكار عودة الجسد إلى الروح. وتعبر مناقشات ابن ميمون عن بعض الخلافات التي وقعت بين الغزالي وابن سينا. وفي الحقيقة فقد اختلف ابن ميمون مع ابن سينا؛ حيث أنكر ابن ميمون فكرة المتع الحسية في العالم الآخر، كما أنكر البقاء الفردي للروح. انظر Eran(2001)

لمزيد من القراءة

-Dobbs-Weinstein. Idit, «Matter as Creatue and Matter as the Source of Evil:Maimonides and Aquinas»in L.Goodman (ed), Neoplatonism and Jewish Thoughe (Albany. Ny:Suny Press,1992),217-36

-Freudenthal,Gad,»The Biological Foundations of Intellectual Elitism:Maimonides vs.Al-Farabi» in Arthur Hyman and AlfredIvry(eds), Maimonidean Studies 5 (2008)293-324

-Goodman, Lenn E. «Maimonides on the Soul»in Jay Harris(ed). Maimonides After800 Years: Essays On Maimonides and His Influence (Vambridge, MA: Harvard University Press,2007)65-80

- Harvey, Warren Z. « Sex & Healthin Maimonides»in Fred Rosner and Samuel Kottek(eds) Moses Maimonides: Physician , Scientist and Philosopher(New Jersey: Jason Aronson1993)33-9

-Hyman, Arthur, Eschatological Themes in Medieval Jewish Philosophy(Milwaukee, WI: Marquette University Press,2002)

-Pessin, Sarah, « Matter, Metaphor and Privative Pointing : Maimonides on the Complexity of Human Being « American Catholic Philosophical Quarterly76(2002) 75-88

-Stroumsa, Sara, «Twelfth-Century Concepts of Soul and Body: The Maimonidean Controversy in Baghdad» in A.Baumgarten J.Assmann, and G.G.Stroumsa(eds.), Self, Soul and Body in Religious Experience (Leiden:E.J.Brill.1998),313-34

الفصل السادس

الطبيعة والظواهر الخارقة
النبوءة والمعجزات والمشيئة الإلهية

مقدمة

تشغل ظاهرة النبوءة مكانة مركزية في فكر ابن ميمون خاصة أنها ترتبط بقضايا عدة تتعلق بمفهوم الإنسان في الفلسفة كما ترتبط بنظرية المعرفة والعناية الإلهية والقانون الطبيعي والفلسفة السياسية. وتعد النبوءة من المواضيع التى تتسم بالغموض، كما أنها «أحد الجوانب الغامضة في التوراة» (GP1.35:80) التي يواجهها القارئ الفطن، ولذلك يقدم ابن ميمون رؤى كثيرة تتناقض غالبا فيما بينها عن طبيعة النبوءة. ويربط ابن ميمون في «دلالة الحائرين» دلالة النبوءة بمفهوم الخلق، فيرى: «أن آراء البشر في النبوءة مثل آرائهم الخاصة بقدم العالم أو خلق العالم في الزمان».(GP2.32:360) وهكذا يحدد ابن ميمون أن نظريتي النبوة والخلق مرتبطتان ببعضهما البعض على الأقل. ويناقش ابن ميمون قضية النبوءة في أعمال أخرى أيضا مثل تفسيره للمشنا و«بيريك حيلق» وفي رسالته عن البعث. وليس غريبا في شيء أن يتسم عرضه للنبوءة في هذه الأعمال بالتباين، حيث يتفق عرضه للقضايا في الأعمال الشرعية مع سياق وقدرات القارئ المتلقي، كما أن التمعن في قراءة هذه النصوص يكشف عن ظلال ورؤى متفاوتة. ومن هنا فإن القارئ يترك وحيدا للتوفيق بين الرؤى المختلفة الواردة في هذه الأعمال. وتزداد الأمور تعقيدا حينما يقدم ابن ميمون عقيدة النبوءة في سياق نظريته للمعجزات، فيقدم في بعض أعماله الرؤى والمعرفة النبوئية بوصفها حدثا معجزا يهبه الرب في حين أنه في مواضع أخرى يبدو كمن يقلل من العنصر المعجز بالنبوءة مفضلا تقديم تفسير طبيعي بما يتماشى مع النظريات الإسلامية.

وعند محاولة فض الاشتباك بين هذه الاتجاهات المتباينة فقد أكد عدد من الباحثين على أهمية التعرف على التطور «الكرونولوجي» لهذه القضايا وإنه من الممكن أن يكون ابن ميمون قد غير رؤيته لبعض القضايا خلال مسار حياته[١]. وبينما أرحب بشدة بفكرة رصد التطورات الزمنية في نتاج ابن ميمون إلا أني أؤكد على أهمية قراءة شروح وتعليقات ابن ميمون في سياق التناقض الذي كان يعتمل في عقله بين مذهب الطبيعية وبين مذهب المعجزات.

وبعد أن نتعرف بشكل عاجل على الأهمية الفلسفية للنبوءة سنعود إلى تناول ابن ميمون لهذا الموضوع في أعماله الخاصة بالشريعة وفي «دلالة الحائرين»، وسنعمل على توضيح طبيعة الفروق القائمة بين أتباع المذهب الطبيعي وبين من يؤمنون بالمعجزات في التعامل مع النبوءة والدور الذي يلعبه الخيال والمستويات المختلفة للنبوءة، وخصوصية نبوءة موسى والفرق بين الفيلسوف ورجل الدولة والنبي. وسنلتفت فيما بعد إلى مفهوم ابن ميمون للمعجزات وسنرى إذا ما كان هذا المفهوم يسمح بالتدخل المعجز الخارق من قبل الإله في إكساب النبوة. وسأظهر خلال الفصل مدى قوة الحجة التي يقدمها أتباع المذهب الطبيعي في فهم النبوءة والمعجزات. ونظرا لأن قراء ابن ميمون كانوا مختلفين في فهمهم بالطبع عن عصرنا فيمكننا تقدير الدور الذي لعبه المذهب الطبيعي في نظرية ابن ميمون للنبوءة والمعجزات.

الخوارق في مواجهة النبوءة الطبيعية: محاولات تاريخية وفلسفية سابقة

تُقدم النبوءة في العهد القديمُ بوصفها مصدرا رئيسيا لتواصل الرب مع جماعة بني إسرائيل، فيؤدي النبي دور من يحمل المعرفة عن الإله، ويظهر هذا الأمر على سبيل المثال في توبيخ النبي أشعيا لإسرائيل أو في رؤى حزقيال النبوئية. وعلى الرغم من أننا ننزع إلى التفكير في مقولات الأنبياء بوصفها مقولات تتعلق بالمستقبل فإن الأمر لم يكن على هذا النحو دائما، فكان الأنبياء في بعض الحال يستشرفون المستقبل مثلما تنبأ النبي إيليا بالجفاف (الملوك الأول ١٧ : ١) ومثلما تنبأ اليشع بمجاعة لسبع سنوات(الملوك الثاني ٢ : ٣). وعلاوة على هذا فقد عمل النبي معلما أخلاقيا وقائدا مدنيا فكان يقدم نموذجًا للسلوك البشري والسعي في الحياة. وفي العهد القديم فقد كان بمقدور النسوة أن يتلقين النبوة مثل الرجال كما يتضح من النبية دبورا (وسنعود في الفصل التاسع إلى

الدور الذي لعبته النساء). ومثلما كان للنبي الأول موسى اتصال مباشر بالكلمة الإلهية لينقلها إلى بني إسرائيل (التثنية ٥:٥والخروج ١٩:١٩والتثنية ١٨: ١٥-١٩)فإن العهد القديم مليء بقصص الأنبياء (أشعيا و حزقيال و عاموس وآخرين) غير أنه لا يقدم سوى تفسير ضئيل للكيفية التي يحظى بها أفراد بعينهم بهذه الحالة النبوئية. ولا تناقش التوراة أسئلة خاصة بمن هم هؤلاء الأنبياء أو كيف أصبحوا أنبياء وفي أي شيء يختلفون عن الآخرين. إن ما نعرفه هو أن النبي مصطفى من الرب وغالبا ضد إرادته أو إرادتها لينقل كلمة الرب إلى جماعة بني إسرائيل.(٢)

وتتجلى في نصوص الفلاسفة المسلمين واليهود بالعصور الوسطى عناصر عدة من الكتاب المقدس المختلطة بمكونات فلسفية مستمدة من أفلاطون وأرسطو، فتقدم النبوءة كمصدر فريد للمعرفة، وتعتمد النبوءة في هذه النصوص على اكتمال القوة المتخيلة والعاقلة. وبحث مفكرو اليهود والمسلمين قضية كيف يمكن للإله الذي لا تدركه الحواس والمتسامي التواصل مع البشر. وبغض النظر عما إذا كانت النبوءة في حد ذاتها حدث معجز أو خارق للطبيعة فإن النبوءة التي تعتمد على التدخل المباشر للرب أصبحت محل اهتمام ونقاش الفلاسفة.

وتقدم أعمال «إسحاق إسرائيلي» (٨٥٥) النبي في صورة من يحظى بالمعرفة عن طريق القدرات المتخيلة والعاقلة. أما الفيلسوف «سعديا جاؤون» الذي عاش في القرن العاشر الميلادي فذهب في كتاب «الأمانات والاعتقادات» إلى أن الرؤى التي يراها النبي ليست من الرب مباشرة وإنما من كينونة دعاها «روح الرب». ورأى «يهودا هاليفي» (١٠٧١-١١٤١) في كتاب «الكوزاري» أن الاكتمال الكلي للفرد يسفر عن التواصل مع «الأمر الإلهي». واعتمادا على رؤية «سعديا» «لروح الرب» فقد أكد هاليفي على المكونات المعرفية الضرورية للنبوءة مؤكدا على أهمية القدرتين العقلانية والمتخيلة.

ولنا أن نتساءل ما القدر المطلوب من كل قدرة لتحقيق النبوءة، وهل اكتمال القدرتين ضروري للحصول على النبوءة؟ وأصبحت هذه المسألة قضية رئيسية في الفكر اليهودي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وكان الفلاسفة المسلمون قد اعتنوا بتقديم تفسير طبيعي للنبوءة، فقدموا الأنبياء بوصفهم فلاسفة وعلماء يتحدثون بطلاقة في تفاصيل الكون الطبيعي. ووفقا لرؤية الفارابي التي لعبت دورا مهمًا في تشكيل فكر ابن ميمون

فإن النبي يُقدم في صورة تجمع بين كونه إماما وملكا متفلسفا، وفي صورة من جمع الحكمتين الدينية والفلسفية لحكم المدينة الفاضلة. ويعلي الفارابي في كتاب المدينة من شأن فكرة الملك الفيلسوف التي طرحها أفلاطون، فيقدمه في صورة الفرد القادر على الحصول على الوحى بعد أن حقق معرفة تامة بالعلوم النظرية. ونتيجة لحصوله على الوحي فإنه يستطيع وضع قانون مثالي للمجتمع(٣).

وقد أضفى تأكيد الفارابي على أهمية العقل والتأمل العقلاني بعدا جديدًا على رؤية النصوص المقدسة للنبوءة، حيث جعل الرؤية الخارقة للطبيعية أكثر اتساقًا مع المفهوم الطبيعي.

ويتقبل ابن ميمون مثل الفارابي فكرة أن النبوءة تندرج في المرتبة الأعلىٰ للكمال البشري، ولكنه وعلى خلاف الفارابي لا يتشكك في تلقى النبي للوحي. وكما سنرى فإن ابن ميمون يبتعد عن المدرسة الأرسطية الإسلامية في جانبين فيذهب أولا إلى أن النبي لا يتنبأ إلا بمشيئة الإله، وأن هذه المشيئة «أبدية وغير متغيرة»(GP1.10:36,3.17:469)، وأن تدخل الرب يشبه «كل المعجزات ويأخذ نفس المسار»(GP2.32:361).وثانيا فإن ابن ميمون يعترف بأهمية النبي موسى بوصفه نبيًا مشرعًا وبوصفه ممثلا لنوع متفرد من النبوءة. وقد أسفرت نبوءة موسى عن التشريع الذي ظل حسب ابن ميمون غير منسوخ (Gp2.٣٩). ولا يمكن أن توجد شريعة أخرى لأن شريعة موسى مكتملة. (GP2.39:380) ويؤكد ابن ميمون في تفسيره للمشنا أن موسى حقق درجة «ملائكية» .(PI1419)

النبوءة في أعمال ابن ميمون الشرعية

يصف ابن ميمون النبوءة في أعماله الشرعية بوصفها ظاهرة تعتمد على اكتمال القدرة العقلية للنبي، غير أنه لا يرد لديه أي ذكر للقوة المتخيلة أو المعجزات في تفسير النبوءة، كما أنه لا يقدم في تفسيره للمشنا أية عناصر خارقة للطبيعة عند حديثه عن النبوة. وحينما حدد ابن ميمون مبادئ العقيدة اليهودية في ثلاثة عشر مبدأ فقد اختص النبوءة بأربعة مبادئ وهى : نبوءة الرب إلى البشرية والطبيعة الخاصة لنبوءة موسى والأصل الإلهي للشريعة المكتوبة والشفهية وحصانة الشريعة. ويعرف ابن ميمون طبيعة النبوءة في المبدأ السادس على النحو التالي:

يجب أن يعرف المرء أنه يوجد بين البشر أناس منحوا هبة واكتمالا ويمكنهم تلقي شكلا فكريا نقيا، فينزع عقلهم البشري إلى العقل الفعال. وهؤلاء البشر هم الأنبياء وهذه هي النبوءة. (PH419)

ويؤكد هذا التعريف على أهمية الاكتمال العقلي، ويتضح منه أيضًا أنه لا يتضمن أي ذكر للألوهية. وقد يبدو هذا التعريف غير مفهوم أو غير معقول لمن لا يتفهم فلسفة أرسطو، وهذا ما ذكره ابن ميمون في سياق ذكره للمبدأ السادس حيث يقول: إن الشرح المستفيض لهذا المبدأ الرئيسي يتطلب وقتا أطول»(مرجع سابق). وقد اقتبس ابن ميمون تفاصيل هذا التعريف من وصف الفارابي للنبوءة في كتاب النظام السياسي[٤]. ويجب أن نضع في اعتبارنا أن ابن ميمون يربط النبوءة بمن يتلقون «الشكل الفكري النقي»، ومن ينزع عقلهم إلى العقل الفاعل في إطار الظواهر الطبيعية، وليس لهذا النقاء أية علاقة بدور الرب الفاعل. ويتعامل ابن ميمون في كتاب «الفصول الثمانية» مع قضية النبوءة من منظور الاكتمال البشري، فيتناول الفصل السابع من هذا الكتاب موضوع النبوءة، حيث يميز فيه بين الخصال الأخلاقية والفكرية المطلوبة للنبوءة بما فيها «الفكر المكتسب» و«الحدس الفكري»، بل وينظر إلى الفشل في إتقان هذه الخصال بوصفه عنصرًا يحول بين المرء والرب، فلا يمكن لنبي أن يتنبأ إلا بعد أن يكتسب «كل الفضائل العقلانية والأكثر أخلاقا»(F.C7:81). وسنعود في الفصل التاسع إلى قضية مهمة تتمثل فيما إذا كان هذا المعيار قابلا للتحقق؛ أي إذا ما كان يمكن للمرء أن يحقق كل الفضائل العقلانية أو الأخلاقية.

واهتم ابن ميمون في مختلف أعماله بقضية النبوءة، فكرَّس آخر أربعة فصول من المجلد الأول من كتاب تثنية التوراة (كتاب المعرفة) إلى قضية النبوءة، حيث لخص فيها بعضا من القضايا التي سبق له أن تناولها في تفسيره للمشنا، وصب اهتمامه على موضوع الروح الإلهية منوها إلى أن الرب «يهب» البشر نفحة إلهية، غير أن ابن ميمون سرعان ما يؤكد على أهمية الحكمة والسمت الأخلاقي للحصول على النبوءة.

ويزعم ابن ميمون أنه عند تحقق هذا الاكتمال فإن «الروح الإلهية» تتنزل على النبي، وتتفاعل روحه عندئذ مع الملائكة (BK1.7.1:42B). ويؤكد ابن ميمون على عدة نقاط فيشير إلى أن النبوءة تحدث بدرجات متفاوتة، ويشير إلى أنه على الرغم من أن كل

الأنبياء باستثناء موسى خبروا التجليات الإلهية في أحلامهم فقط، فإن الرسائل الإلهية تنتقل عبر صيغ رمزية يستوعب معناها الأنبياء على نحو الحدس وفي الحال. (المرجع السابق).

ويتسم وصف نبوءة موسى في أعمال ابن ميمون التشريعية بطابع تعليمي، ولهذا يركز المبدأ السابع من مبادئ اليهودية الثلاثة عشر التي أقرها ابن ميمون على نبوءة موسى مؤكدا على أهمية الفروق بين موسى وباقي الأنبياء وأن الرب حدث موسى مباشرة دون وسيط فضلا عن أن موسى كان النبي الوحيد الذي تلقى الوحي وهو يقظ وليس نائما أو في حلم. وعلى خلاف سائر الأنبياء أيضا فلم يعان موسى من أي وهن أو دوار عند تلقي النبوة، وكان قادرا على الاختيار عند تلقي وحي النبوءة(PH419) أما الفارق الأهم فيتمثل في أن موسى لم يطلب وسيطا (ملاكا) لتلقي النبوءة وإنما تلقاها مباشرة من الرب.

وعلى هذا النحو فقد أصبح ابن ميمون قادرًا على أن يقدم النبوءة بوصفها حدثا طبيعيا مع الاحتفاظ في ذات الحين بالطابع الخارق للطبيعة والمتمثل في نبوءة موسى. وأكد ابن ميمون في «الفصول الثمانية» أن موسى لم يستطع بسبب تكوينه المادى رؤية الرب بكامل بهائه، فيقول: «نظرا لأن موسى كان عقلا موجودًا في مادة وأعني أنه كان من جنس البشر» فقد بقى حجاب شفاف بينه وبين الرب أي «عقل بشري غير منفصل» (I:C7:83). وبسبب هذا الحجاب الشفاف لم يتمكن موسى من رؤية الرب «وجها لوجه»وإنما على نحو جزئي فقط. ونظرًا لإصرار ابن ميمون على تفرد نبوءة موسى فإنه لم يتطرق للقدرة المتخيلة وعلاقتها بالنبوءة في «الفصول الثمانية» كما أنه لم يرد لديه أي ذكر للدور السياسي للنبي. ويؤكد كتاب «تثنية التوراة» لابن ميمون على نبوءة موسى، فيؤكد فيه أن موسى تلقى الرسالة الإلهية « يقظا وواقفا» وأنه لم يتلقاها رمزًا وإنما «صراحة دون أية ألغاز أو أمثال». ولم يتخوف موسى مثل سائر الأنبياء من حالة النبوءة، ومن هنا كان بمقدوره تلقى الرسالة النبوية حينما يريد لأنه كان «مستعدا دائما»، وكان بمقدوره التنبؤ في أي وقت (BK1.7.6:43A).

النبوءة في «دلالة الحائرين»

وصف النبوة

أشار ابن ميمون في مقدمة كتاب «دلالة الحائرين» إلى أن النبوءة تعد أحد المواضيع المهمة التى سيتم التطرق إليها في متن العمل، وقد سبق أن أشرنا عدة مرات إلى أن ابن ميمون حرص دائمًا على تشبيه قصص الأنبياء ب « تفاح من الذهب في طبق من الفضة». ولهذا أشار في مقدمته لكتاب «دلالة الحائرين» إلى أن النبي يتواصل على مستويات عدة مع البشر، وأن شذرات الذهب من الحكمة النبوئية تتخفى غالبا وراء ثوب من الفضة، فيحتوى المعنى الخارجي لمقولات الأنبياء على حكم مفيدة للعامة في حين أن معناها الباطني « يحتوي على حكم مفيدة للمعتقدات شديدة الارتباط بالحقيقة» (Gp1. intro:12). ويميز ابن ميمون بين نوعين من قصص الأنبياء ففي النوع الأول تخصص كل كلمة لنقل فكرة مختلفة في حين أن النوع الثاني من القصص ينقل معنى واحدًا فقط. وينتفع الأنبياء أنفسهم من هذين النوعين من القصص، ويقدم ابن ميمون شواهد مختلفة لإثبات كيف أنه من الضروري الكشف عن مقولات الأنبياء لتفسير معناها الباطني. وحتى يتم الكشف عن نهج الأنبياء في الكشف عن الحقائق فإن ابن ميمون يلجأ إلى المقارنة بين الوميض والضوء :

١- تتبدى الحقيقة أحيانا لنا على نحو الوميض إلى الدرجة التى تجعلنا نظن أن الوميض هو الصباح ثم تختفي المادة، فنجد أنفسنا مرة أخرى في دجى الليل، ونرجع إلى ما كنا عليه في البدء. ونشبه في الحقيقة من يعيش في حلكة الليل الذي لا يبدده سوى وميض البرق من حين إلى آخر.

٢- يوجد بيننا من يخبر هذا الوميض مرة تلو الأخرى، وهكذا يعيش دائما في ضوء لا ينقطع. وهكذا فإن الليل يبدو له كالنهار، وهذه إحدى درجات الأنبياء العظام.

٣- ومن بين هؤلاء فإنه يوجد من يخبر الوميض مرة واحدة فقط في الليل، وهذه هي درجة من أسميهم « من تنبئوا»، ولم يتنبئوا ثانية.

٤- يوجد آخرون في مرتبة وسطى الذين توجد فترات توقف طويلة أو قصيرة لديهم

لايخبرون فيها الوميض.

٥- تأتي فيما بعد مرتبة من لا يحصل على أي وميض في عتمة الليل، ولا يضيء هذا الليل سوى جسد مصقول أو ما شابه.

٦- وهذا الضوء الخافت الذي يشع علينا لا يوجد دائما فنحن لا نحصل إلا على ومضات تظهر وتختفي.

٧- ووفقا لهذه الدرجات فإن درجة الكمال تتفاوت.(GPintro.1:7-8)

وفي إطار هذا القياس فقد وضع ابن ميمون نموذجا للتعامل مع النبوءة بوصفها حالة من الإضاءة الفكرية لا ينعم بها كل البشر، فيوضح أن من لا يرى هذه الومضات قط هم «الدهماء». (المرجع السابق). وتمثل المستويات اللاحقة المستويات المتباينة من الرؤية النبوئية، والتي تمثل مراحل متصاعدة من الكمال، وهذا ما سبق أن أشرنا إليه في النقطة السابعة. ويذكّر هذا النموذج برمته قصة الكهف التي أشار إليها أفلاطون في الفصل السادس من جمهوريته، حيث يرمز الوميض والضوء إلى المستويات المختلفة من المعرفة التي يحققها البشر، فمن يأويهم الكهف لا يرون سوى ظلال تعكسها المواد المضيئة، وينطبق على هؤلاء القياس الوارد في النقطتين الخامسة والسادسة الذين يرون الإضاءة منعكسة بواسطة «جسد مصقول». ويقع هؤلاء الأفراد في مصيدة الجهل وعدم المعرفة حيث لا يعرفون البتة وميض الرؤى أو الإضاءة. أما من يتركون الكهف فيرون الأشياء في حقيقتها مثلما أشار ابن ميمون في النقطتين الثالثة والرابعة إلى أن البعض فقط يرى ومضات عارضة من الضوء في حين أن قلة من الأفراد ترى الحقيقة، فالفيلسوف الحقيقي لدى أفلاطون هو من يرى شكل المواد المضيئة الخيرة في حين أن الفيلسوف الحق لدى ابن ميمون هو من تمثله النقطة الثانية أي « أنه من تومض إضاءته مرة تلو الأخرى». وبالطبع فإن الفيلسوف لدى أفلاطون يعود إلى الكهف غير أن هذا الفرد لدى ابن ميمون «يعيش دوما في ضوء لا ينقطع». وتقود هذه النقطة إلى إحدى المسائل التي سنتناولها في الفصل التاسع والمتعلقة بقضية إذا ما كان النبي في فكر ابن ميمون ملزمًا بالعودة إلى المجتمع.

وتعود جذور هذه القضية إلى أفلاطون الذى رأى أنه من الضرورى أن يختار الفيلسوف بين قدراته الأخلاقية وبين إحساسه بالدين تجاه المجتمع (والعودة إلى

الكهف) وقد ظهرت هذه القضية أيضًا في الفكر الإسلامي واليهودي.

وكان لحديث ابن ميمون عن رمزى «الوميض» و«الضوء» تداعيات على مفهومه لقضية «الجبر من منظور نفسى وبدنى»، ولنا أن نتساءل إلى أي مدى يُحكم الأفراد في النقاط الرابعة والخامسة والسادسة التى طرحها ابن ميمون بطبيعتهم المادية ولا يستطيعون رؤية ما يستطيع الآخرون تحقيقة، وهل ينطبق ذات الأمر على البعض الذين بسبب ضعف عقولهم محكومون بالبقاء دوما في الكهف في حين أن آخرين يستطيعون بفضل قدراتهم المادية والنفسية المحددة سلفا الهرب من حيز الخطأ والوهم؟ وعلى نحو أكثر تحديدا فهل ينطبق هذا الأمر على أفراد معينين يستطيعون تحقيق النبوءة والاكتمال؟ وسنعود إلى هذه القضايا فيما بعد في الفصل التاسع.

النبوءة والخلق: مقارنة ثلاثية الأبعاد

وردت في الجزء الثاني من «دلالة الحائرين» وبدءًا من الفصل الثاني والثلاثين وحتى الفصل الثامن والأربعين مناقشة مستفيضة للنبوءة، وكنا قد لاحظنا فيما تقدم أن ابن ميمون يربط صراحة مناقشته للنبوءة بنظرية الخلق، وأشرنا أيضًا في الفصل الرابع إلى أن المنهج الرمزي في دراسة الكتاب المقدس من شأنه أن يساعدنا في فهم موقف ابن ميمون تجاه الخلق، غير أنه من الواجب أيضًا الاستعانة بهذا المنهج لفهم رؤية ابن ميمون تجاه النبوءة.

ويميز ابن ميمون بين ثلاث رؤى للنبوءة، ويتبنى الرأي الأول والذى نرمز إليه بـ(P1) الكثير من عبدة الأوثان وعدد من اليهود، وتذهب هذه الرؤية إلى أن «الرب اختار من يبتغي من البشر ليجعله نبيا وليرسله برسالته» (GP2.32:360). ويتمثل الشرط الوحيد لتلقى النبوءة في الفضيلة الأخلاقية على الرغم من أنه يمكن للرب وفقا لهذه الرؤية تحويل شخص شرير إلى تقي قبل أن يهبه النبوءة، وتعتمد النبوءة وفقا لهذا النموذج على المشيئة الإلهية. أما الرؤية الثانية والتي نرمز إليها بـ(P2) فيمثلها الفلاسفة المسلمون من أتباع أرسطو، وتقدم هذه الرؤية النبوءة بوصفها نوعا من الاكتمال في المجالات الأخلاقية والعقلانية والمتخيلة. ووفقا لهذا النموذج فإنه بعد أن يتم الإيفاء بالشروط الضرورية يصبح المرء نبيا بقدر الاكتمال الذي يتحقق لنا بالطبيعة»(GP2.32:361). ويجب أن نلاحظ أن الرؤية الثانية لا تتضمن ذكرا للمشيئة الإلهية. أما الرؤية الثالثة (P3)

والتي يمثلها ابن ميمون فهي الخاصة بالشريعة والتي تقف موقفا وسطيًا بين الرؤيتين الأولى والثانية. وفيما يتعلق بالرؤية الثالثة فإنه من الممكن أن يفشل من يرتقي بقدراته الفكرية والأخلاقية والمتخيلة في الصعود إلى مرتبة النبوءة إذا ما منعها الرب «وقد يحدث ألا يصبح المرء نبيا حتى لو كان مؤهلا للنبوءة، ويعتمد هذا الأمر على المشيئة الإلهية» (المرجع السابق). وهكذا فإن الرؤية الثالثة تدمج المذهب الطبيعي الخاص بالرؤية الثانية مع التدخل الإلهي الخاص بالرؤية الأولى. ويربط ابن ميمون بشكل واضح الرؤية الثالثة بمسألة المعجزات التي ستنم مناقشتها لاحقًا.

وقد توقفنا فيما تقدم عند مقولة ابن ميمون «إن آراء البشر في النبوءة تتشابه مع آرائهم في قدم العالم أوخلقه في الزمان». (GP2.32:360). ويذل الباحثون في العصور الوسطى والحديثة على حد سواء جهدا كبيرا للوقوف على معنى مفرده « تتشابه» الواردة في هذه الفقرة، وشرحوا كيف أنه يقارن النبوءة برؤى الخلق الثلاث. ولنا أن نتساءل هل حاول ابن ميمون توضيح أنه توجد علاقة تبادلية بين فكرتي الخلق والنبوءة، والكشف عن رؤية باطنية خاصة بهذين الموضوعين؟ أم أنه يحاول أن ينتهج الطريق المباشر ليؤكد أنه يمكننا التأكيد على الرؤى الثلاث في كل حالة؟ ويمكننا أن نقدم الرؤيتين من خلال الجدول التالي:

ثلاث رؤى عن الخلق	ثلاث رؤى عن النبوة
الرؤية الأولى والتي تمثلها رؤية التوراة مفادها أن الرب خلق الكون من عدم	الرؤية الأولى خاصة بالعوام ومفادها أنه يمكن للرب أن يختار ما يشاء بغض النظر عن اكتماله لتلقي النبوة
رؤية أفلاطون ومفادها أن الرب خلق العالم من مادة أزلية	الرؤية الثانية خاصة بالفلاسفة ومفادها أن من يملك الاكتمال الفكري المناسب يمكنه تلقي النبوءة
رؤية أرسطو التي مفادها أن المادة والعالم أزليان	رؤية الشريعة اليهودية التي مفادها أن الرب يمكنه وقف النبوة عن شخص ما حتى لو كان مستوفيا لشروط الاكتمال

وافترض عدد من الباحثين وجود علاقة ضمنية بين الرؤيتين المتعلقتين بالنبوءة والخلق، ويمكن أن نقدم بعضا منها، فذهب «لورانس كابلان»(١٩٧٧)أنه توجد علاقة تبادلية بين رؤية الخلق الأولى ورؤية النبوءة الثالثة وبين رؤية الخلق الثانية ورؤية النبوة الأولى و بين رؤية الخلق الثالثة ورؤية النبوة الثانية مؤكدًا أنه من المرجح أن ابن ميمون تمسك بالرؤية الأولى للنبوءة. وفي المقابل فقد ذهب «هربرت دافيدسون»(١٩٧٩)إلى أن رؤية الخلق الأولى تتماشى مع رؤية النبوءة الأولى، وأن رؤية الخلق الثانية تتماشى مع رؤية النبوءة الثالثة، وأن رؤية الخلق الثالثة تتماشى مع رؤية النبوءة الثانية، مؤكدا على التشابه بين رؤية الخلق الثانية ورؤية النبوءة الثالثة أي أن رؤية الخلق الثانية ورؤية النبوءة الثالثة «تمتزجان» وتضمان عناصر متبادلة. وقد علق «وارين زئيف هارفي»(B1981) على رؤية «دافيدسون» بقوله: إنه توجد علاقة بين رؤية الخلق الأولى ورؤية النبوءة الأولى ورؤية الخلق الثانية ورؤية النبوءة الثانية ورؤية الخلق الثالثة والنبوءة الثالثة، وأن ابن ميمون تبنى الرؤية الثالثة لكل من النبوة والخلق[٥]. وبينما يتفق أغلب الباحثين على أن رؤية ابن ميمون للنبوءة هي الرؤية الثالثة فإنهم يختلفون فيما إذا كان من الممكن أن يتحول العنصر المعجز في الرؤية الثالثة في النبوءة إلى عنصر طبيعي أم لا.

وقد ذهبت «روزلين فايز» وبشدة إلى أن تحييد المعجزات في الرؤية الثالثة للنبوءة يمحو ما يميز هذه الرؤية عن الرؤية الثانية للنبوءة. ووفقا لوجهة نظرها فإن الرؤية الثالثة للنبوءة والثانية للخلق رؤيتان مكتملتان غير أنهما تصطدمان بالرؤية الأولى للنبوءة والرؤية الثالثة للخلق، ومن ثم فإن الخيار الفعلي الذي يقدمه ابن ميمون يتمثل في وضع مذهب الطبيعة في مواجهة النص المقدس؛ أي أنه لا يمكن للنبوءة أن تكون طبيعية وخارقة للطبيعة في ذات الحين(Weiss 2007,12).

ويستلزم الخروج من هذا الجدل مواجهة عدة مشكلات، فتتعلق المشكلة الأولى بمفهوم الخيال وعلاقته بوظيفة العقل، فهل النبي بقدراته مكتملة التخيل يقف في مرتبة معرفية أكثر سموًا من الفيلسوف الذي اكتملت قدراته الفكرية؟ وتتعلق المسألة الثانية بمكانة موسى بوصفه نبيا متفردا من بين الأنبياء، وكيف نفسر هذا التفرد؟ وما المستويات المختلفة للنبوءة وهل يمكن لأنبياء آخرين أن يحققوا درجة أرفع من الكمال؟ وأخيرا كيف يفسر ابن ميمون أثر المشيئة الإلهية في اكتساب النبوءة؟ إن

الشواهد التي يسوقها ابن ميمون للتأكيد على إمساك الرب بالنبوءة تتسم بالغموض، غير أنه يؤكد في الفصل الثانى والثلاثين من الجزء الثانى على الخيار الثالث أي الرؤية الثالثة للنبوءة، فيقول: «إن مبدأنا الرئيسي هو أنه لا بد أن يكون هناك تدريب واكتمال بدني - نفسي لترتقي القدرة وتتحد بالقدرة الإلهية» (GP2.32:362). وكما سنرى في الجزء الخاص بالمعجزات فإن التعامل مع التناقض الظاهر يعتمد جزئيا على التفسير المقدم للمعجزات.

النبوءة والقدرة المتخيلة

يلتفت ابن ميمون في الفصل السادس والثلاثين بالجزء الثانى من «دلالة الحائرين» إلى الجانب التقني والفلسفي من النبوءة المرتبط بالجانبين المعرفى والنفسى من فكر أرسطو، فيركز على النشاط النبوئي ذاته أكثر من اهتمامه بمن يحصل على النبوءة، ويعرِّف النبوءة على النحو التالي: « إن جوهر النبوءة وواقعها يكمن في كونها فيضا من الرب.. وتنتقل النبوءة من العقل الفاعل إلى القدرة العاقلة في المقام الأول ثم صوب القدرة المتخيلة. وهذه هي أرفع درجة للإنسان وأرقى درجة للكمال يمكن للإنسان الحصول عليها وهذه الحالة هي أرقى حالة للأنواع التي تملك خيالا. (Gp2.36:369)

إن تفسير ابن ميمون للطبيعة البشرية ولعلم النفس الكامن في هذا التعريف يجب أن يُفهم على ضوء الفهم الإسلامي لكتاب النفس لأرسطو، بل وعلى ضوء فهم الأفلاطونية المحدثة للفيض من أعلى درجاتها إلى أدناها حيث ينسب ابن ميمون أصل النبوءة إلى الرب. ووفقا لهذه الرؤية فإن الفيض يمر عبر العقل الفاعل أولا ثم إلى القدرة العاقلة ومنها إلى التخيل. ووفقا لهذا التعريف فإن الرب يبدو طرفا بعيدا نائيا على خلاف العقل الفاعل الذي يلعب دورا أكثر حيوية. ويمكن تتبع شذرات هذه النظرية في «دلالة الحائرين» وفي تفسير ابن ميمون «للمشنا».وقد رأينا في الفصل الخامس أن ابن ميمون يتبنى رؤية أرسطو القائمة على ثنائية المادة والصورة مفترضًا وجود وحدة للروح والجسد تعمل من خلالها الروح بوصفها شكلا للجسد في حين أن الجسد يعمل كمادة للروح. وبناء على رؤية ابن ميمون للوجود القائم على المادة

والصورة فإنه من الضروري أن تتسم البنية المادية والفكرية للنبي بالاكتمال، فيقول ابن ميمون: «اكتمال الوظائف الجسدية يعقب تميز الحالة المزاجية ونقاء المادة الممكنة لذلك الجزء من الجسد الذي يمثل قوام القدرة التي نبحثها» (GP2.36:369). ويعبر ما ذكره ابن ميمون هنا عن الجانب الطبي من شخصيته حيث يؤكد أن أي عيب في العقل قد ينجم عن الحجم أو الوضع أو الجوهر و يؤثر بالضرورة على النبوءة.

وعلى أية حال، فبينما لا يعد الاكتمال البدني كافيا بالضرورة لتحقيق منزلة النبوءة فإن ابن ميمون يتفق مع أرسطو بشأن أن النشاط الإنساني ينجم عن عمل القدرات الخاصة بالتغذية والحس والتخيل والاشتهاء والعقل (انظر الفصل الخامس). وتبدأ المعرفة البسيطة بالحواس لتمر عبر الخيال ويتحول الخيال إلى فكر نتيجة لتفاعل العقل مع العقل الفاعل. وقد تطرق أرسطو في كتاب النفس إلى دور الخيال في الإدراك، فالخيال وفقًا لأرسطو لا يمكنه أن يكون حاسة، كما أنه لا يتماشى مع الدور العام لهذه الوظيفة، وإنما هو نتيجة لحركة حسية، ويمكن تفسير هذا الأمر من خلال الحديث عن تجربتنا مع أي لون، وليكن اللون الأحمر. وعند مشاهدة هذا اللون فإننا نعرفه على التو، وتحمل هذه التجربة إحساسًا بعينه. وبعد مشاهدته وعند استدعائه فإن هذا الاستدعاء يتم عبر الخيال. ويمكن أن تكون حركة التخيل مصدر خطأ معرفي. وعلى هذا الأساس فإن التخيل مثل الحواس، ولكنه ليس حسا لأنه حركة مستمدة من الحس.

وقد سمح هذا الغموض الأرسطي بحدوث انحراف كبير من قبل شراحه في العصور الوسطى، فرأى ابن سينا على سبيل المثال أن الخيال لا يتلقى حركة فقط من الحواس، وإنما يصل إلى درجة الكمال عبر الحركة التي يتلقاها من العقل. ويتعامل ابن ميمون مع قضية النبوءة من منظور الرؤية الإسلامية لنظرية أرسطو للخيال، فيرى الخيال بوصفه وظيفة جسدية خاضعة لكل قيود المادة على الرغم من أنه يسمح مثل ابن سينا للقدرة العقلية بالتأثير على الخيال و الحواس. وفى الحقيقة فإن للخيال دورا غامضا في فكر ابن ميمون، فبينما يشير في «فصل حيلق» إلى أهميته فهو لا يربطه بالنبوءة فيقول: الجانب المتخيل هو «الطاقة التي تحتفظ بالانطباعات الحسية للمواد المدركة بعد أن تختفي عن مباشرة الحواس التي أدركتها» (.(PH1:63 وتنتج القدرة المتخيلة أشياء مستحيلة مثل «سفينة من الحديد تسبح في الهواء أو فرد رأسه في السماء وقدماه على الأرض».

وتسمح هذه القدرة لكل هذه الأمور بالوجود في الخيال (مرجع سابق). ويرفض ابن ميمون الرؤى التي قدمها أهل اللاهوت الذين رأوا «أن كل ما يمكن تخيله ممكن» (GP1.73:206). ويقدم ابن ميمون عرضا دقيقا للخيال يثبت من خلاله أنه مسئول عن أخطاء التفكير، فيقول: «من الواضح أن الخيال عيب أو نقص» (GP1.47:105). وتتمثل مشكلة القدرة المتخيلة في كونها غير قادرة على استثناء الموجودات المتوهمة فيمكن للمرء أن يتخيل إنسانا برأس حصان وأجنحة دون أن يكون قادرا على تحديد إذا ما كان هذا الأمر موجودا حقا» (GP1.73:209-10). ولا يفتقد الخيال القدرة على تقويم ذاته فقط بل إنه يتماشى أيضًا مع الرغبة الشريرة، فيقول ابن ميمون: «الخيال في الواقع رغبة شريرة»، ويتضح هذا الأمر في محاولات تخيل كيف يمكن للرب أن يخلق النظام الطبيعي. (GP2.12:280) ويرتبط الخيال في فكر ابن ميمون بكل ما هو مادي وبالشر، فرأى أنه يحرض على الإغواء والإيمان بما هو ليس حقيقي، ومن هنا انتقد علماء الكلام لأنهم نظروا إلى كل ما هو متخيل بوصفه فكرة يمكن للعقل قبولها .(GP1.73:206)

أما الجزء المخصص في «دلالة الحائرين» للنبوءة فيقدم ابن ميمون فيه الخيال على نحو أفضل، حيث يلعب الخيال دورا مهمًا في إكساب النبوءة، ووفقا لابن ميمون فإن الخيال يعمل على أفضل نحو ممكن «حينما تخلد الحواس للراحة ولا تؤدي وظائفها». وينتج الخيال عندئذ ما يسميه ابن ميمون رؤى نبوئية أو أحلاما صادقة (GP2.36:370). ويشير ابن ميمون على خلاف أرسطو إلى أنه يمكن للخيال في ظل الظروف المثالية إنتاج أفكار على قدر كبير من الأهمية، وأن كل خبرة متخيلة لا تفسدها الحواس تحتفظ بالقدرة على تقديم رؤية نبوئية.

وكما لاحظنا فيما تقدم فمن الممكن أن تحل النبوءة على من يتسم عقله «بحسن التنظيم ونقاء مادته وتوافق أجزاء عقله مع بعضها البعض». ويمكن للفرد المكتمل على هذا النحو الحصول على الاكتمال الفكري والمتخيل والأخلاقي من خلال الانفصال عن كل «الأمور الحيوانية» ومن خلال السيطرة على الانفعالات والعواطف(-2Gp1.36:371). وفي إطار سعي النبى لتحقيق الاكتمال الأخلاقي والفكري فإنه يتبع حياة مليئة بالزهد يرفض فيها كل المتع الحسية فيعيش متوحدا ويتجنب التفاعل مع البشر. وفى المقابل

فحينما تتغلب العواطف على مثل هذا الفرد أو حينما يكون خياله ضعيفا فإنه لا يستطيع تلقي الوحي الإلهي.

المقارنة بين الفلاسفة ورجال الدولة والأنبياء

يميز ابن ميمون بين ثلاثة أنواع من البشر بناء على قدرتهم المتخيلة، فيقارن بين الفيلسوف والنبي ورجل الدولة. فيرى أن الفيلسوف يتلقى دفقة من العقل الفاعل من خلال القدرة العاقلة بالنفس تنتج بدورها معرفة عن المفاهيم الرئيسية والحقائق الفلسفية والمبادئ العقلانية. أما النبي فيتلقى هذا الفيض أولا من خلال القدرة العاقلة ثم عبر القوة المتخيلة وينتج هذا الفيض معرفة فلسفية نظرية ذات بعد سياسي أيضا. أما رجل الدولة فتتلقى قدرته المتخيلة فيضًا ينتج بدوره صورًا ضبابية تقدم بدورها إرشادا جزئيا (GP2.37)، وهكذا فإن النبي يمثل العالم المثالي الذي يدمج على أفضل نحو ممكن بين المعرفة العقلانية والمتخيلة.

ووفقا لهذا التصنيف فإن الخيال يشغل مرتبة معرفية مهمة ليصبح مسئولا عن السمات القيادية للنبي، ونظرًا لصعوبة الحصول على القدرة المتخيلة فإنه لا يمكن للفلاسفة الوصول إلى مرتبة الأنبياء. ويرى ابن ميمون على نحو يذكر بما جاء في جمهورية أفلاطون أن ما يشجع العقل على الاشتغال بالعلم والمعرفة يكمن في دفقة الخيال، ومثلما يدفع الخيال النبي إلى «مخاطبة الشعب وتعليمه وتشجيعه على الاكتمال» فإن ذات القدرة المتخيلة تتدفق على الباحث وتدفعه حتما لتأليف الأعمال والتعلم (GP2.37:375). إن ما يعنيه ابن ميمون هو أن كلا من النبي والباحث في حاجة إلى جمهور وكأن هذا الجمهور هو ما يدفعهما إلى الفعل، ويجب أن نلاحظ أن العنصر الفاعل في النبوءة يتمثل في العقل الفاعل وليس المشيئة الإلهية، ووفقًا لهذا التصور ليس للتدخل الإلهى أي دور في منح النبوءة، وهكذا فإن النبي و الفيلسوف ينتميان إلى شريحة الصفوة.[٦]

ولنا أن نتساءل هل النبي أرقى معرفيًا من الفيلسوف؟ وهل توجد حقائق بعينها يمكن للنبي معرفتها ولا يمكن للفيلسوف التعرف عليها؟ويرسم ابن ميمون صفات أخرى للنبي يحددها في الشجاعة والقدرة على التكهن. وبعد أن يذهب ابن ميمون إلى أن «القدرة على التكهن موجودة لدى كل البشر» فإنه يؤكد أن ما يميز الرسائل النبوئية عن المعرفة بالحدس يتمثل في الشجاعة، و هكذا يشغل النبي مكانة مميزة. حيث تختلط

الشجاعة لديه بالقدرة على التنبؤ.

ويوضح ابن ميمون في الفصل الخامس والأربعين من الجزء الثاني من «دلالة الحائرين» درجات النبوءة مؤكدا على دور الحلم والرؤية. ولا يمثل المستوى الأول والثاني واللذان يتكونان من الأحلام أو الرؤى النبوءة، ولهذا يجب أن ينظر إليهما بوصفهما درجة مؤدية إلى النبوءة الحقيقية. وتمثل المستويات الأولى ما يسميه ابن ميمون المساعدة الإلهية أو روح القدس، حيث إن الروح في هذين المستويين تدفع الشخص للقيام بأعمال مهمة أو التفوه بأمور إلهية. ويوضح ابن ميمون أن قسم المكتوبات بالعهد القديم كُتب عن طريق الروح القدس، ويضم هذا القسم أسفار(المزامير والأمثال والجامعة ونشيد الأناشيد ودانيال وأيوب وأخبار الأيام). وتنتمي المستويات الأخرى من النبوءة بدءًا من المستوى الثالث وحتى الثامن إلى درجة الحلم بالنبوءة، في حين أن مستويات النبوءة من التاسع إلى الحادي عشر تنتمي إلى رؤية النبوءة. ولا يقدم ابن ميمون معايير معرفية لتقسيم هذه الأنواع من النبوءة، فيخبرنا عامةً أن الخطاب النبوئى أكثر وضوحا من القصص وأن الرؤية أوضح من الأحلام وأن النبوءات التي تتضمن المشاهدة والسمع أرقى من تلك التي تتضمن حاسة واحدة. وعلاوة على هذا فأرفع درجات النبوءة لا تتضمن سماع الرب يتحدث حيث يأتي خطاب الرب في نبوءات الأحلام فقط.

وذهب ابن ميمون بعد أن فرغ من توضيح مستويات النبوءة إلى أنه يوجد تصنيف آخر يمكن أن يتم على ضوئه تصنيف تفهم الحكايات على نحو نبوئي، ووفقا لهذا التصنيف فإنه توجد ثمانية مستويات من النبوءة يتمثل أرقاها في « تلك التي يتنبأ فيها النبي عبر رؤية» (GP2.45:402-3). وفي هذا السياق « فإن الإدراك الفعلي للأمور العلمية يتحقق».(مرجع سابق).وفي أرقى مستوى من الكمال المتخيل والخاص بالرؤية يرى المرء «الأشياء وكأنها خارجة والشيء الذي منشأه إليه يرد إليه يبدو وكأنه أتى عبر حواس خارجية»(GP2.36:370). وتصبح النبوءة على هذا النحو قريبة للغاية من المعرفة الفلسفية، حيث يعتمد كل منهما على الفهم العلمي للنظام الطبيعي.

موسى نبى أم فيلسوف

أكدنا على طبيعة المكانة التى تشغلها النبوءة في منظومة ابن ميمون الفكرية غير أن للنبوءة دورًا مهمًا أيضا من الناحية السياسية، فينظر ابن ميمون إلى النبي بوصفه «فيلسوفا

ملكا» أى بوصفه قائدا سياسيا يملك القدرة على الارتقاء بالمجتمع. ويحرص ابن ميمون على تحديد الظروف التي يمكن للفرد فيها أن يصبح نبيا، فيتبع نهج الفارابي في التمييز بين نوعين من النبوءة السياسية والفلسفية، فيقدم ابن ميمون النبي الفيلسوف الكامل في صورة من تحمل رسالته قيمة خالدة. وأكد ابن ميمون في الجزء الأول من «دلالة الحائرين» أن «النبي قائد وأنه ينبغي على حاكم أية مدينة إن كان نبيا أن يتشبه بسمات موسى حتى تتواكب الأفعال الصادرة عنه مع قيم الشعب» (GP1.54:126). ويربط ابن ميمون حياة الزعيم السياسي بالسعي الدائم إلى المعرفة.(٧) وقد ورد هذا الموتيف على نحو متكرر في سياق الحديث عن نبوءة موسى الذي شغل على حد اعتقاد ابن ميمون مكانة فريدة ومتميزة من بين الأنبياء، فرأى أن مفردة النبي تطلق على موسى على نحو حقيقي، وأنها تطلق مجازًا على غيره من الأنبياء. وعلى الرغم من أن ابن ميمون يخبر قراءه بأنه لن يتطرق إلى نبوءة موسى فإنه يهتم بالحديث بشكل مفصل عن تفرده، فرأى أن هذا التفرد نبع عن اعتبارات عدة يأتي على رأسها أن الرب اتصل به مباشرة عبر العقل الفاعل. ويؤكد ابن ميمون أنه توجد فروق كثيرة بين موسى وغيره من الأنبياء مؤكدا أن «المعجزات» التي قام بها سائر الأنبياء مثل (الياهو واليشع حينما بعثا الموتى ويهوشع حينما أوقف الشمس) لا يمكن أن تستخدم لتحدى نبوءة موسى المتفردة(GP2.35:367-9).

ولنا أن نتساءل هل هذه المعجزات التي قام بها موسى نتيجة للمشيئة الإلهية (تفسير خارق للطبيعة) أم أنها نتاج لاكتمال موسى الفكري (تفسير طبيعي)؟ويرى الباحث «حاييم كريزل» أن موسى شارك في المعجزات نتيجة لفيض النبوءة الذي تلقاه» .(KREISE12001A.238)

ويوضح ابن ميمون بدءًا من الفصل الثالث والثلاثين وحتى الخامس والثلاثين من الجزء الثانى من «دلالة الحائرين» (2.2.33-35) مدى ارتباط النبوءة بالوحي الإلهي، فيؤكد على تلقى موسى للوحى في سيناء في سياق تأكيده لحقيقة أنه لا يمكن لأى شخص أن يتلقى النبوءة وأن بنى إسرائيل لم يتلقوا الرسائل النبوئية بالمعنى الحرفي للكلمة، وإنما سمعوا «صوتا» لا يمكن تعقب محتواه، وفى المقابل فقد سمع موسى الكلام مباشرة، حيث كان قادرًا على تلقي الرسالة الإلهية، ومن هنا يجب ألا يتم النظر إلى حدث تلقي الوحي في سيناء بوصفه حدثا نبوئيا تلقته جماعة بني إسرائيل.

ويعود ابن ميمون في الفصل الخامس والأربعين من الجزء الثانى من «دلالة الحائرين» إلى بعض النقاط التي كان قد أشار إليها في أعماله الأولى، فيعود إلى نبوءة موسى، موضحًا أنه على خلاف سائر الأنبياء الذين سمعوا كلمات الرب في الأحلام فإن موسى « سمع ووفقًا لما جاء في الفقرة الثانية والعشرين من الإصحاح الخامس والعشرين بسفر الخروج كلمات الرب من الملائكة ودون أي تدخل للقدرة المتخيلة». (GP 2.45: 403) ويؤكد ابن ميمون على هذا النحو صراحة أن نبوءة موسى حدثت دون مساعدة من الخيال، وأنها كانت فكرية بالكامل. أما الملائكة الذين تمت الإشارة إليهم فيمثلون العقل الفاعل والعقل البشري؛ مما يدل أن موسى تلقى الرسالة من العقل الفاعل مباشرة(٨) وعلى الرغم من أن نبوءة موسى متفردة لكونه النبي الوحيد من بين الأنبياء كل الذي تلقى الرؤية الفكرية لكلمة الرب فإن ابن ميمون يشير في الفصل السابع والثلاثين من الجزء الأول من «دلالة الحائرين» إلى أن موسى لم ير سوى «ظهر» الرب لأن «وجه» الرب لا يمكن أن يتم استيعابه حتى من قبل موسى. (GP1. 37) أما «وجه» الرب فيشير في هذا السياق ووفقا لإحدى القراءات إلى العقول المنفصلة ومن الواضح أن موسى لم يكن قادرا على استيعاب «العقول المنفصلة» وسنعود إلى أهمية هذه الفقرة في الفصل التاسع في سياق الحديث عن الكمال البشري.

المشيئة الإلهية وحجب النبوءة

اتسم تناول ابن ميمون للنبوءة حتى الآن بتبنيه للمنهج الطبيعى في تفسير النبوءة والرؤية الفلسفية للنبوءة غير أنه يوضح أن المشيئة الإلهية قادرة على حجب النبوءة عن فرد بعينه، فيقول: «من الوارد ألا يصبح من هو مؤهل ومستعد للنبوءة نبيًا بسبب المشيئة الإلهية» (GP2.32:361). ويقارن ابن ميمون هذا التدخل الإلهى بالمعجزة فيقول: «ويشبه هذا الأمر المعجزات بل يأخذ ذات المسار.» (المرجع السابق). ولنا أن نتساءل كيف يمكننا قراءة ما ذكره ابن ميمون ؟ فالتفسير الفلسفي الوارد في الرؤية الثانية للنبوءة التى تمت الإشارة إليها يفيد أنه يمكن لكل شخص يمتلك قدرة عقلانية ومتخيلة كاملة أن يكون نبيا وأن هذه القدرة ضرورية وكافية للنبوءة. غير أن ابن ميمون يزعم في الفصل الثانى والثلاثين من الجزء الثانى أن الرب يستطيع أن يقف في طريق النظام الطبيعي ويمنع الخطوة الأخيرة من التحقق. ووفقًا لهذه الرؤية فإن اعتراض الرب لطريق

تحقق النبوءة يمكن النظر إليه بوصفه «معجزة سلبية». وقد يبدو أن وقف نشاط العقل هو الطريقة الوحيدة التى يمكنها أن تحجب النبوءة غير أن ابن ميمون ذكر في الفصل الثامن عشر من الجزء الثانى من «دلالة الحائرين» أن أفعال العقل الفاعل أبدية وأن ما يعيق أنشطته ينجم عن الحالة المادية وليس عن الحالة الفكرية(GP2.18:300). ومن هنا فإن القراءة السطحية لما جاء في الفصل الثامن عشر من الجزء الثانى من «دلالة الحائرين» توحى بأنه لا يمكن للرب وقف النبوءة، وهكذا يتضح أن ابن ميمون لا يؤيد رؤية النبوءة الثالثة وإنما يؤيد رؤية النبوءة الثانية.

ويتضح هذا الأمر من المثال الذى ساقه ابن ميمون عن شخصية باروخ التوراتية الذي اتخذ كل الخطوات البشرية الضرورية ليكون نبيا، ولكن الرب حجب عنه النبوءة. وتوجد طرق عدة لقراءة هذا النموذج وتعيدنا الطريقة الأولى إلى رؤى الدهماء، ووفقا لهذه الرؤية فإن الرب تدخل في مسار النبوة. أما النهج الثاني فيؤكد على الرؤية القائلة بأن الرب حدد قوانين الطبيعة وأن ذكر « المعجزة» يقدم من أجل العامة غير المتعلمين. وأخيرا فمن الوارد أن تمثل المعجزة حدثا لا يتجزأ من قوانين الطبيعبة. وقرأ معظم مفسري اليهود في العصور الوسطى ابن ميمون بوصفه مؤيدا للرؤية الطبيعة للنبوءة التي يمكن للمرء وفقا لها الوصول إلى النبوءة على نحو طبيعي عن طريق تفعيل اكتماله الداخلي دون حاجة إلى التدخل المباشر للإرادة المعجزة للرب. وذهب هؤلاء المفسرون إلى أن ابن ميمون لم يؤمن بوقف الرب المعجز للنبوءة، وأن المكون المعجز يتمثل في تدخل الرب في النظام الطبيعي للأحداث. وهكذا يعتمد الجانب الخارق من النبوءة على إذا ما كنا نتصور أن ابن ميمون آمن بوجود معجزات خارقة للطبيعة.

عن المعجزات : طبيعية أم خارقة ؟

هل النبوءة طبيعية أم معجزة ؟

بينما تتبنى أعمال ابن ميمون التشريعية المبكرة المنهج الطبيعى في التعامل مع المعجزات فمن الواضح أن أعماله اللاحقة بما فيها «دلالة الحائرين» و«مقال عن البعث» تعكس رؤية تتقبل الإيمان بالمعجزات. ويعبر ابن ميمون في «مقال عن البعث» عن المبدأ المهم التالي إذ يقول: «أحاول التوفيق بين الشريعة والعقل وأحاول النظر إلى كل الأمور من منظور النظام الطبيعي. وحينما يظهر شيء في صورة المعجزة التي لا

يمكن أن يعاد تفسيرها من منظور طبيعي أجد نفسي مضطرا لرؤية هذا الشيء بوصفه معجزة».(ER223) وعند قراءة ما ذكره ابن ميمون ينبغي أن نتساءل هل يشكل حجب النبوءة» مثالا للحدث الذى «لا يمكن إعادة تفسيره على جد قول ابن ميمون» ؟ وإذا كان الأمر على هذا النحو فإنه من الضرروي أن نؤمن بأن ابن ميمون رأى أن النبوءة تعد ظاهرة خارقة للطبيعة، ولكن إذا كان من الممكن «إعادة تفسير» الأحداث والأنشطة النبوئية على نحو يتماشى مع العقل والشريعة، فإنه يظل من الممكن التسليم بأن النبوءة ظاهرة طبيعية.

وقد تم تفسير أعمال ابن ميمون بطرق عدة، فبينما آمن بعض الشراح أن ابن ميمون آمن بالمعجزات الخارقة، فقد زعم آخرون انه أنكر وجود المعجزات الخارقة للطبيعة. وقد رأى عدد من شراح العصور الوسطى مثل «إيفودى» و«ابن كاسبى» أن رؤية ابن ميمون للنبوءة لا تختلف عن رؤية الفلاسفة ولكنه لم يبتغ إظهار رؤيته للعامة وأنه رأى أن المعجزات غير واردة الحدوث انطلاقا من الإيمان بقدم العالم، ومن هنا فقد خلص الفيلسوف «ابن كاسبى» الذى عاش في القرن الرابع عشر إلى أن ابن ميمون لم يؤمن بالمعجزات، وأنه ذهب إلى أن حجب الرب للنبوءة يعد معجزة كوسيلة لإرضاء العامة[٩]. وبناء على هذه القراءة فإنه كلما ارتقت معرفة النبي العلمية فإنه ترتقي قدراته على التكهن بكل ما هو خارج عن الطبيعة، وهذا التكهن هو الذي يسمى بالمعجزة. ونظرا لأن معرفة موسى كانت خارقة كان بوسعه التكهن أكثر من باقي الأنبياء التكهن بما هو خارق.

وقدم شراح آخرون رؤى أخرى مفادها أن ابن ميمون قدم الرب بوصفه طرفًا نظريًا يحجب النبوءة، ولكنه يحجبها عمن لا يستحقها. وبناء على هذه القراءة فحينما يقول ابن ميمون: «على حد اعتقادي إن هذا الأمر مثل كل المعجزات ويأخذ ذات المسار». فإنه يعنى أن الرب يستطيع نظريًا حجب النبوءة غير أن العهد القديم لا يتضمن دليلا على حجب الرب للنبوءة. ويوضح ابن ميمون في الفصل الثانى والثلاثين من الجزء الثانى بـ«دلالة الحائرين» هذه الرؤية بوضوح بقوله:

وعلى الرغم من أن كل المعجزات تغير طبيعة بعض الكائنات المفردة فإن الرب لا يغير البتة طبيعة البشر عن طريق المعجزات... ولا نقول هذا لإيماننا بأن تغيير طبيعة أي

فرد صعب للرب... حيث إن هذا الأمر في داخل قدرات الرب. ووفقا «لأسس شريعة التوراة «فإن الرب لم يشأ قط القيام بهذا ولن يقوم به (GP3.32:529).

ويثير ما يطرحه ابن ميمون عن «المعجزات» قضية فلسفية مهمة وهي: هل من الممكن من ناحيتى المعرفة والوجود تصور وجود نظام طبيعي للأشياء والاعتراف في ذات الحين بإمكانية حدوث استثناءات؟ وحينما نقول إن هذا الأمر « طبيعي» فإننا نعني أنه يخضع لقوانين محددة إلى الدرجة التي يمكن فيها تفسير الشذوذ من منظور طبيعي أيضا، وحينما نصف شيئًا بأنه معجز فإننا نعني أنه يخرق القوانين المحددة على نحو لا يمكن تفسيره من منظور الطبيعة، وعندئذ لا يفسر إلا عبر المشيئة الإلهية [١٠].

وكما أشار الباحث «فايس»فإن أية رؤية تنطوي على معجزات لا تعد رؤية محكومة بالقوانين الطبيعية: إن الأشياء التي تخضع للمشيئة الإلهية لا يمكنها أن تكون طبيعية أو «مثل» الأشياء الطبيعية[١١]. ولهذا الاعتبار فإن الرؤية الثالثة للنبوءة تكتسب أهمية قصوى حيث تعتمد على المعجزات الخارقة ولا يمكنها أن تتوافق مع «القانون الطبيعي». وعلى الرغم من أننا قد نتصور أن ابن ميمون لم يؤمن بالأحداث الخارقة للطبيعة فإنه يذكرنا بإيمانه بها بقوله: «على حد اعتقادي فإن هذا الأمر مثل كل المعجزات ويأخذ نفس المسار»، مما يشير إلى أنه يربط الرؤية الثالثة للنبوءة بالرؤية الأولى للنبوءة التي يمثلها «الدهماء».

المعجزات : طبيعية أم خارقة ؟

تشغل المعجزات والأحداث الطبيعية في كتابات ابن ميمون المبكرة مكانة كبيرة ويتناولها من منظور أنها تحدث بما يتماشى مع النظام الطبيعي المقدر للأمور، فيتبنى ابن ميمون في تفسيره للمشنا الرؤية الربانية القائلة بأن المعجزات ليست نادرة الحدوث، وإنما هي ظواهر خارقة للطبيعة تكمن أصولها في النظام الطبيعي الذي تم إرساؤه خلال لحظة الخلق، ويعد حادث شق البحر الأحمر هو أكثر النماذج شيوعا في مناقشة ابن ميمون للمعجزات، فيذكر في سياق حديثة عن إرادة البشر وعلاقتها بالاختيار الإلهي: «حدث الاختيار الإلهي خلال أيام الخلق الستة ومنذ ذلك الحين تعمل كل الأشياء باستمرار بما يتلاءم مع طبيعيتها، ولذلك أصر الحاخامات على أنه تم خلال الأيام الستة الأولى للخلق اختيار كل المعجزات التي تخرج عن المألوف، والتي أتت أو سوف تأتي

فيما بعد. وفي ذلك الحين تم تحديد طبيعة الأشياء على نحو مسبق». (PH8,P.87)

ووفقا لتفسير ابن ميمون لأقوال الحاخامات فقد كان شق البحر الأحمر مقدرا في النظام الطبيعي، وأن ما نحاول أو تحاول التوراة تقديمه في صورة الحدث المعجز يعد في الحقيقة تفعيلا للطبيعة التي تحدد مسارها في بداية الخلق. ولا توجد أفعال مخالفة للطبيعة وبالتالي فلا توجد معجزات خارقة للطبيعة.

ويتوافق إنكار المعجزات مع نظام الطبيعة الجبرى الذى تقع الأحداث وفقًا له، ووفقًا لهذا النظام لا تقع أية أحداث مخالفة، وكما أوضح الباحث «لانجرمان» وبشكل صارم فإن ابن ميمون مؤلف تفسير المشنا آمن بأنه بمقدور العلم الطبيعي تفسير كل الظواهر، ومن هنا رفض كل المعجزات إيمانًا منه بإمكانية تفسير المعجزات على نحو طبيعي (Langermann 204.P150)

وقد كتب ابن ميمون رسالته عن البعث لتفنيد الادعاءات التي أنكرت إيمانه بالبعث المادي للجسد، وكما لاحظنا في الفصل الخامس فإن الجدل الذي أثير بشأن رؤى ابن ميمون عن الخلق أتاح له فرصة التطرق إلى موضوع المعجزات. وقد لاحظ الباحث «هارتمان» سخرية القدر التى جعلت ابن ميمون يؤيد المعجزات بعد أن عمل في كثير من أعماله على التقليل من شأنها. (Halkin and Hartmann 1985.246)

وعلى الرغم من أن ابن ميمون كتب رسالته عن البعث إلى العامة فإن هذه الرسالة شديدة التعقيد، حيث تعكس مدى الاضطراب الذي شعر به تجاه هذه المسألة، وكما يبدو فقد كان للجدل الذى أثير بشأن البعث دور في تذكير ابن ميمون بأهمية المعجزات في حياة البشر، فالمعجزات تؤكد اهتمام الرب الدائم بنا، كما أن تدخل الرب المعجز والذى يأخذ شكل بعث أجسادنا يؤكد على اهتمام الرب بالجزئيات، ومن هنا فإن هذا الاهتمام يبرر أداء الصلوات والابتهالات كما يخدم أيضا نظريات العناية الإلهية ولكن يجب ألا ننسى مدى الغضب الذى أحس به ابن ميمون، والذي جعله يهاجم وينتقد الرؤية التى تضفى صفات بشرية على الرب.

ووفقا لهذه الرؤية فإن رسالة ابن ميمون تعكس إحساسه بالإحباط من العامة واعترافه بوجود حتمية تربوية تستلزم النزول إلى عالمهم[١٢]. وقد أوضحت هذه الدراسة في الفصل الخامس أن ابن ميمون يقدم بشكل واضح نظرية البعث بوصفها معجزة، ويربط

معجزة بعث الأجساد بخلق العالم. ويجب أن نتذكر أن ابن ميمون كان يدرك أن القراء الذين على دراية بالفلسفة لم يتقبلوا فكرة خلق العالم في الزمان، وأن ذات القراء سيدركون أن البعث مستحيل من الناحية العقلانية، وأنه نظرية سطحية تخص العامة. وفي الجزء الختامي من هذه الرسالة يقسم ابن ميمون المعجزات إلى قسمين، ويتعلق القسم الأول بالمعجزات التي تتجاوز النظام الطبيعي، والتي هي « مستحيلة الحدوث طبيعيا» (مثل عصا موسى وانشقاق البحر الأحمر). أما القسم الثاني فيتمثل في المعجزات «ممكنة الحدوث في الطبيعة «غير أنه مقدر لها أن تكون معجزة نظرا للظروف الخاصة التي تقع فيها (مثل ضربتي الجراد والنمل اللتين ورد ذكرهما في سفر الخروج) (ERP.231). ويصنف ابن ميمون في رسالته أيضا الثواب والعقاب والرعاية الإلهية بوصفها أمورا معجزة على الرغم من أننا سنناقش في الفصل الثامن أن كل هذه الأمور تم تقديمها على نحو طبيعي في الأعمال السابقة. ويقدم ابن ميمون البقاء المستمر لجماعة بني إسرائيل بوصفه «معجزة مستمرة»، غير أن كل شروحات ابن ميمون الواردة في الرسالة يمكن أن تفسر على ضوء إحساس ابن ميمون بالاشمئزاز العام من جماعته التي لم تكن مستعدة لتقبل رسالته.

ويخبرنا ابن ميمون في نهاية رسالته أن العامة في حاجة دائما إلى التكرار والتفسير لفهم مجرد إشارة مما يحاول أن يقول، فيقول: «إنهم يتفهمون الأمور البسيطة ويستوعبون القليل والشيء السليم هو مخاطبة كل جماعة وفقا لقدراتها».(ERP.274). وقد ذكَّر الجدل الذي أثير بشان البعث ابن ميمون بأن العامة غير مستعدين لإخضاع المعجزات الخارقة للطبيعة إلى التفسير الطبيعي، ولكن يجب ألا نتصور مما ذكره ابن ميمون في رسالته عن البعث أنه يعبر عن تخليه عن مشروعه لتطبيع المعجزات.

ويتناول ابن ميمون قضية المعجزات في كتاب «قطوف طبية» في سياق تقييمه لجالينوس، وقد طرح ابن ميمون وجالينوس قضية حدود القدرات المبدعة للرب فاستخدم جالينوس مثال شعر الحاجب والرمش لتأييد الفكرة القائلة بأن الرب خلق الأمور في أفضل حالة، ولم يخلقها على أي نحو آخر فشعر الحاجب والرمش لا يطول بلا نهاية مثل شعر الوجه مما يثبت أن الرب زوَّد الطبيعة بنظام قائم على غاية بعينها. واستخدم جالينوس هذا المثال لخلق نوع من التناقض بين رؤية الشريعة اليهودية ورؤية

الفلاسفة مدعيا أنه بينما ترى الشريعة اليهودية أن الرب قادر على كل شيء، فقد رأى فلاسفة اليونان «أنه توجد أشياء مستحيلة الحدوث» (MA25.62:438). وذهب جالينوس إلى أنه « لو كان الرب شاء عشرات الآلاف من المرات أن يطول هذا الشعر عما هو عليه ما كان هذا الأمر قد حدث». (المرجع السابق).

ويتفق ابن ميمون مع قول جالينوس إن الرب في اليهودية قادر على كل شيء، ويؤكد أنه وفقا لشريعة موسى «فإنه يمكن للشيء أن يوجد على خلاف قوانين الطبيعة مثل تحول العصا إلى ثعبان والتراب إلى قمل. (MA25.64:441). وينسب ابن ميمون إلى التوراة الرؤية القائلة بأنه يمكن للرب تغيير طبيعة أي مخلوق (MA25.64:441). وتعتمد هذه القدرة على مشيئة الرب فقط.(المرجع السابق)

ويعرِّف ابن ميمون المعجزة بأنها « ظهور شيء إلى الوجود على نحو مخالف لطبيعته الطبيعية والدائمة» (MA25.64;442).ويميز بين نوعين من المعجزات فيفرق بين تلك التى تتسبب في حدوث تحول لحظي مثل تحول العصا إلى ثعبان أو الماء إلى دماء و بين تلك المعجزات التي تضفى على الشيء صفات لا تحتفظ غالبا بها مثل صلابة أو رقة المن الذي نزل على بني إسرائيل على نحو مفاجئ خلال ترحالهم في الصحراء.

ويجب أن نلاحظ مدى تشابه رؤية الشريعة اليهودية للمعجزة، والتي وفقا لها يستطيع الرب فعل أي شيء مع رؤية علم الكلام للأعراض، وقد ناقشنا في الفصل الرابع وعلى نحو مفصل رفض ابن ميمون لهذه الرؤية، وسنرى في الفصل الثامن أيضًا رفض ابن ميمون لرؤية علم الكلام لمذهب العناية الإلهية التى ترى أن الرب هو العلة المباشرة لكل حدث في العالم الأرضي. ويجب أن نلاحظ أيضا التناقض القائم بين رؤية الشريعة اليهودية للمعجزة ورؤية ابن ميمون الواردة في الفصل الثانى والثلاثين من الجزء الثالث بدلالة الحائرين القائلة إن الرب لا يمكنه تغيير طبيعة الشخص. ووفقا لابن ميمون فإن من يؤمن بقدم العالم لا يمكنه قبول المعجزات لأن المشيئة الإلهية وفقا لنموذج قدم العالم لا يمكنها أن تؤثر على المادة، ويعبر عن رؤيته بقوله : «وينجم كل هذا عن ترتيبات المادة التي لا يمارس الرب أي تأثير عليها».(MA25.65:443)

وفي الحقيقة وكما لاحظ الباحث لانجيرمان «فإن المعجزات لا تنتهك بالضرورة النظام الطبيعي» (Langermann 2004,160)، وإنما تتم وفقا لآليات عمل الظواهر

الطبيعية، وهكذا يمكن للرب أن يجعل شعر الحاجب ينمو أكبر من طوله المقدر وأن يحول التراب إلى قمل أو الماء إلى دماء كما ورد في سفر الخروج بالتوراة. ويمكن تفسير كل هذه الأحداث عبر تخيل حدوث العملية الطبيعية على نحو تلقائى أكثر من حدوثها عبر فترة من الوقت، ولا يعد تسريع عمل الطبيعة مرادفا للحدث الخارق للطبيعة[١٣]. ومن هنا فإن ابن ميمون لم ير في أعماله المبكرة الخاصة بالشريعة ورسالته عن بعث الموتى ومقالاته الطبية أن المعجزة تنتهك النظام الطبيعى.

المعجزات والإمكانية الإلهية في «دلالة الحائرين»

يعكس كتاب «دلالة الحائرين» التحول الظاهر من الرؤية الجبرية الطبيعية إلى تلك الرؤية التي تتقبل ظاهريا على الاقل إمكانية حدوث المعجزات، فيتقبل ابن ميمون رؤية أرسطو القائلة إن الرب لن يغير قوانين الطبيعية. وتم التعبير عن هذه الرؤية في الفصل الحادى عشر من الجزء الثانى بدلالة الحائرين الذي أقر فيه ابن ميمون أن الرب خلق العقل الأول مباشرة، وأن باقى العقول التى تكونت عبر عمليات فيض طبيعية خلقت باقي الكون.

ويشير ابن ميمون في الفصل الثالث عشر من الجزء الثانى من «دلالة الحائرين» إلى أنه توجد عدة أمور مستحيلة الحدوث مثل خلق الرب للكون بصورته الحالية من العدم، وأن السماء تولدت من عدم بعد أن لم يكن لها وجود البتة، ومع هذا يجب أن ننظر مليًا إلى رأى ابن ميمون الوارد في الفصل الثامن والعشرين من الجزء الثانى الذى مفاده أن المعجزات مستحيلة الحدوث نظرًا لأن أعمال الألوهية مكتملة وموجودة دائما « ومن هنا لا يوجد ما يدعو إلى تغييرها» (GP2.28 : 335).

ومن جهة أخرى، فإن عدة فقرات في «دلالة الحائرين» تقدم دليلا على الاعتراف بوجود المعجزات، وكما لاحظنا في الفصل الرابع فقد أحس ابن ميمون بالحيرة إزاء وجود عدم اتساق طبيعي في الكون، فيشير في الفصل التاسع عشر من الجزء الثاني بـ«دلالة الحائرين» إلى وجود أشياء غير متسقة في الكون لا يمكن شرحها على نحو طبيعي، وبالتالي فمن المرجح أنها خُلقت بواسطة علة خارجة عن الطبيعة وأن الرب هو هذه العلة. وبناء على هذه القراءة فإن عدم الاتساق في النظام السماوي هو الذي

يتطلب افتراض خلق الرب، حيث إنه بمقدور الألوهية الخلق وفقا لتصميم لا يتماشى بالضرورة مع نظام الطبيعة. وعلاوة على هذا يخبرنا ابن ميمون في الفصل الخامس والعشرين من الجزء الثاني بـ «دلالة الحائرين» أن عدم الإيمان بالخلق من العدم يؤدي إلى انتهاك إيمان المرء بالمعجزات. ويدعم ابن ميمون على نحو ظاهري فرضية خلق العالم بوصفها تسمح بوجود معجزات. ويجب أن نلاحظ أنه بينما استخدم ابن ميمون في كتاب «قطوف طبية» الخلق لتبرير وجود المعجزات، فقد استخدم في «دلالة الحائرين» المعجزات للتأكيد على صدق الخلق ودقته.

ويجب أن نتساءل كيف عمل ابن ميمون على التوفيق بين فكرة المعجزات (التي تم الإعلان عن وجودها في «دلالة الحائرين» 25 :2 و 19 : 2) وبين مذهب الطبيعة الأرسطي الذي سبق لابن ميمون أن تقبله في مواضع أخرى من ذات العمل؟ وتمثلت إحدى طرق التوفيق في إصرار ابن ميمون على الإيمان بأن المعجزات أفعال خاصة بمشيئة الرب غير أن وقوعها قدر منذ لحظة الخلق ولا يشير إلى تغير في مشيئة الرب أو حكمته، وأنه على الرغم من أن المعجزة تمثل ظاهرة فريدة الحدوث فإنه يمكن تعليلها. وبناء على هذه القراءة يؤكد ابن ميمون في «دلالة الحائرين» على الفكرة التي طرحها في تفسيره للمشنا وفي مقالاته الطبية، والتي وفقا لها فإن المعجزات لا تمثل انتهاكا لقوانين الطبيعة.

ويقر ابن ميمون في الفصل التاسع والعشرين من الجزء الثاني من «دلالة الحائرين» (وبما يتماشى مع أقوال الحاخامات) أنه حينما خلق الرب الأجزاء الأولى من الكون (السموات والمادة الأولى) فقد وضع الرب فيها خواصها الطبيعية المتباينة التي احتوت على السمات التي تجعلها تنتج شذوذها في أوقات بعينها في المستقبل. وهكذا فإن ما نسميه «الأحداث الخارقة»موجودة في حالتها الجنينية في الطبيعة، ويتم الكشف عنها للنبي قبل وقوعها بقليل. ووفقًا لهذه الفكرة فإن الرب لا يبادر بصنع المعجزة. ولا يحتاج النبى إلى شيء خاص لجلب المعجزة. وحينما يحذر الزب النبي من حدث على وشك الحدوث فإن هذا الحدث « يقع وفقا لما تم وضعه في الطبيعة حينما تلقت الكلمة الأولى». (GP2:29:345)) وعلى ضوء هذه القراءة فإن النبي يلعب ذات الدور الذي يلعبه العالم الطبيعي، حيث من الضروري أن يملك النبي المعلومات الضرورية ليتنبأ

بالشذوذ الذي سيحدث في الطبيعة، وهكذا فإن جزءًا من تفرد نبوءة موسى يتمثل في معرفته بأن البحر الأحمر سينشق في لحظة بعينها والسماح لبني إسرائيل بالعبور على أرض يابسة. ويخبرنا ابن ميمون أن باقي المعجزات « من الممكن تفسيرها على نحو القياس »(GP2 29 : 346).ويتقبل ابن ميمون بناء على هذه القراءة ديمومة القوانين الطبيعية وإمكانية حدوث شيء خاص في ذات الحين أو تغير مؤقت غير أن هذا التحول المؤقت جزء من القانون الطبيعي.(١٤)

ومن الواضح أنه توجد أشياء بعينها لا يمكن للرب القيام بها غير أنه من الضروري التساؤل عن أية معايير يمكن اللجوء إليها لتحديد محدودية الرب؟ وقد التزم ابن ميمون في الفصل الثالث والسبعين من الجزء الأول بدلالة الحائرين بمقولة أن القدرة العقلية تحدد حدود الممكن وأن كل ما هو قابل للتخيل ممكن حدوثه. غير أنه يضع الخيال في مواجهة العقل، فيقول : «هل يمكن التأكد من حقيقة أي شيء بواسطة القدرة المتخيلة أم بواسطة العقل... وهل يوجد شيء يتيح التمييز بين القدرة المتخيلة والعقل؟» (Gp3.15:460). وإذا كان الخيال يقدم دليلا على الإمكانات الإلهية فإنه بمقدور الرب القيام بكل ما يمكن تخيله، غير أنه إذا قدمت القدرة العقلانية المعيار فإن الممكن يصبح كل ما هو منطقي وعقلاني فقط.

ويخلص ابن ميمون إلى أنه لا يمكن بأى حال تقرير أي النهجين يجب أن يتبع، ويحدد عدة أمور يرى أن حدوثها يندرج تحت باب الاستحالة، فيقول: « ومن بين هذه الأمور وقوع متناقضين في ذات اللحظة ونفس المكان، أو حدوث تحول في الجوهر أو خلق الرب لكينونة مثل ذاته أو إفناء ذاته أو أن يصبح جسدا أو أن يتحول». (GP3.15:460) وبعد أن حدد ابن ميمون الأمور مستحيلة الحدوث فإنه يقول: « توجد أشياء مستحيلة لا يمكن الاعتراف بوجودها». (GP3.15:461)، ومن هنا لا يمكن أن يقوم الرب بمعجزة لأنها تروق له فقط، وتوجد حدود لما يمكن للرب القيام به على الرغم من أن هذا الأمر كما يلاحظ ابن ميمون « لا يعني عدم القدرة أو العجز من جانب الرب» (GP3.15:461). وسنعود في الفصل السابع إلى دلالات قدرات الرب فيما يتعلق بمشكلة الشر عند بحث إذا ما كان خلق العالم دون شر يعد واحدا من هذه الأمور «المستحيلة».

كيفية تطبيع المعجزات في التوراة

يعمل ابن ميمون على تحييد عدد كبير من المعجزات الموصوفة في العهد القديم، فيزعم أن الأحداث المثيرة للتساؤل تقع في ذهن المتلقي وليس في الواقع. وعند النظر على سبيل المثال إلى صراع يعقوب مع الرب أو تحدث حمارة بلعام نجد أن ابن ميمون يذكرنا أن الحدث محل التساؤل يقع في الرؤية النبوئية وليس في الواقع مقللا على هذا النحو من الحالة الموضوعية للحدث (GP2.42). ويتم التقليل من أحداث كثيرة وتحويلها إلى أحداث طبيعية مثلما هو الحال مع بقاء دانيال في بطن الأسد.(GP2.6). وفيما يتعلق بحالة الوحي في سيناء فإن ابن ميمون يقدم عدة تفاسير لفهم معجزة الوحى، ويرى أنه من الممكن أن تفهم المعجزة إما بوصفها رؤية نبوئية تضرب بجذورها في الإدراك العقلي أو كرؤية تشتمل على جانبين أحدهما بصري والآخر سمعي. ويقول ابن ميمون أيضا: «ولتختار الرؤية التي تشاء»(GP1.21) منبهًا إلى أن الحدث المعجز لا يضرب بالضرورة بجذوره في الحقيقة الموضوعية. ومرة أخرى وفي حالة شرح الحياة الخارقة لبعض الأفراد فإن ابن ميمون يمنح القراء خيار تفسير الحدث إما على نحو طبيعي أو على نحو خارق للطبيعة، فيقول : «إن الفرد الذي يقال إنه عاش طويلا في حين أن آخرين عاشوا حياة طبيعية فإن الشذوذ يكمن في من عاش لفترة طويلة، وينبع هذا الأمر إما عن التغذية والنظام الصحي أو نتيجة لمعجزة واتباع قوانين بعينها (GP2.47:408). ويذكر ابن ميمون في الفصل الخمسين من الجزء الثالث من «دلالة الحائرين» أنه كان من بين المعجزات التي حدثت لبني إسرائيل «ترحالهم في الصحراء لأربعين عاما وحصولهم يوميا على المن» (Gp3.50:616)، وقد قدّم ابن ميمون تفسيرا طبيعيا لظاهرة المن في كتاب أقوال عن الطب، كما أشار في «دلالة الحائرين» إلى أن ما يجعل هذا الحدث معجزا لا يتمثل في انتهاكه لقوانين الطبيعة، وإنما في حدوثه كثيرا عبر سنوات طوال. ويقدم ابن ميمون لقرائه في كل هذه الحالات طرقا مختلفة في فهم المعجزات معتمدا على قدرتهم العقلية موضحا أن «الدهماء» ينزعون إلى التفسير الخارق للطبيعة الذي يؤكد على الأحداث الخارقة في حين أن المبتدئين في الفلسفة والعلوم يعترفون بأن مثل هذه الأحداث لا تناقض النظام الطبيعي.

وكان ابن ميمون مستعدًا لتطبيع المعجزات الواردة في التوراة بما فيها تلك الفقرة

الواردة في الفقرة الثانية عشرة من الإصحاح العاشر في سفر يشوع، والتي نوقشت كثيرا في العصور الوسطى وفي بدايات العصر الحديث، أي الفقرة التى تعبر عن إحساس يشوع وجنوده بالقلق من أن الوقت لن يكفي لهزيمة ملوك الأموريين، ومن هنا ابتهل إلى الرب لإطالة اليوم، فجاء في الفقرتين الثانية والثالثة عشرة من الإصحاح العاشر من هذا السفر : «حينئذ كلم يشوع الرب يوم أسلم الرب الأموريين أمام بني إسرائيل، وقال أمام عيون إسرائيل يا شمس دومي على جبعون ويا قمر على وادي إيلون، فدامت الشمس ووقف القمر حتى انتقم الشعب من أعدائه. فوقفت الشمس في كبد السماء ولم تعجل للغروب نحو يوم كامل».

وشكلت هذه الرواية التوراتية تحديًا للعقلانين الذين لم يتقبلوا انهيار النظام الكونى غير أنهم حاولوا البحث عن أسباب طبيعية لتوقف الشمس عن حركتها. وانشغل الفلاسفة أيضًا بمسألة إذا كان من الممكن توقف الأجرام السماوية عن حركتها في مساراتها مما يدل على حدوث توقف في النظام الطبيعي أم أنه لا يوجد تفسير طبيعي لهذه الظاهرة.

واستخدم «جاليليو» هذا الشاهد في القرن السابع عشر دليلا على إمكانية توفيق التوراة مع العلم الذي يرى الشمس مركزا للكون، فذهب في خطابه الشهير إلى «الدوقة العظيمة كريستيانا»، والذي بعثه إليها في عام ١٦١٥م إلى أنه في ظل نظام بطليموس «لم يكن من الوارد حدوث هذا الأمر».[١٥] ووفقا لجاليليو فلو كان يهوشع يبتغي أن يطول اليوم لكان قد أمر الشمس بالإسراع في حركتها على نحو لا يجعلها تنتقل سريعًا صوب الغرب. ولذلك ووفقا لنظام بطليموس فإنه من الضروري أن يتم تفسير ما جاء في سفر يهوشع على نحو يختلف عن معناه الحرفي».[١٦]

وكان لنهج جاليليو في التأويل على الرغم من صعوبته من منظور نظرية الفلك نظير في الفكر اليهودي، حيث استخدم ابن ميمون في تفسيره للمشنا وخاصة في تفسيره لفصول الآباء هذا الدليل من سفر يهوشع للتأكيد على مبدأ أن الطبيعة خُلقت وهى تحمل في طياتها بعض التغيرات التى يبدو بعضها معجزا غير أن هذه التغيرات توجد في ثنايا الأحداث الطبيعية، فيقول ابن ميمون : «وهبت الشمس في يوم الخلق الرابع القدرة على البقاء أطول حتى ينتهي يهوشع من مهمته، وينطبق ذات الأمر على سائر المعجزات» (Ch.AVOT5:5 131). ووفقا لهذه القراءة يبدو أن الشمس توقفت غير

أن وقوفها على هذا النحو غير المألوف تحدد في النظام الطبيعي.

وقد قدّم ابن ميمون معجزة يهوشع في سياق عرضه للطرق التي تختلف بها نبوءة موسى عن نبوءة سائر الأنبياء، فذهب في الفصل الخامس والثلاثين من الجزء الثاني بـ «دلالة الحائرين» إلى أن نبوءات موسى كانت مرئية من قبل كل الشعب، في حين أن ما قام به يهوشع لم يكن أمام كل جماعة بني إسرائيل، وإنما كان في حضور عدد محدود من بني إسرائيل. وعلاوة على هذا فإنه يذهب إلى أن هذا الحدث كان حدثا مؤقتا.

وقد اهتم ابن ميمون بتفسير مفردتى « ليوم كامل» اللتين وردتا في الفقرة التوراتية سالفة الذكر بسفر يشوع على نحو يوحى بأن هذا النهار كان أطول يوم من أيام الصيف. (GP 2.35:368).ويقلل ابن ميمون على هذا النحو من التفسير الخارق لهذا الحدث، والذي وفقا له فإن الشمس توقفت بالفعل في مداراتها، وأن النظام السماوي في مجمله تم انتهاكه (وفي هذه الحالة كان العالم بأسره سيشهد الحدث).

ويفيد تفسير ابن ميمون للفقرة التوراتية على هذا النحو أن الجنود شعروا أن الشمس توقفت، وأن هذا اليوم هو اليوم الأطول، الأمر الذي يدل أن ابن ميمون خلص تفسيره لهذه الفقرة من الطابع المعجز، وأنه رأى أن ما حدث كان جزءا من نظام الطبيعة. وقد أشار ابن ميمون أيضًا في «دلالة الحائرين» إلى أن هذا الحدث لم يكن «حدثا حقيقيا»، وأنه وقع فقط في ذهن الجنود.

الخاتمة

ذهبت إلى أن ابن ميمون قدم في غالبية أعماله نظرية طبيعية للمعجزة والنبوءة، ومن الممكن أن تفهم سائر أعماله المتأخرة على نحو يقدم المعجزات إما كأحداث طبيعية أو كشذوذ كامن في النظام الطبيعي أو كإدراك ذاتي ليس له واقع موضوعي. ويؤثر تطبيع المعجزات على فهمنا للنبوءة أيضا.

وبناء على قراءتي لهذه النصوص، فإن ابن ميمون عكس تراث الفارابي الذي مهد الطريق للفهم الطبيعي للنبوءة.وقد حاول الفارابي وابن ميمون أن يعرفا النبوءة على نحو يمنح الشرعية للمحاولات الفلسفية ويمنح القيمة للحصول على المعرفة الفلسفية، فحاولا التاكيد على أن الوحي يتم تلقيه بعد تحقيق الكمال الفكري، كما أكدا على أهمية التخيل، وعلى الدورالسياسي للنبي، واتفقا أيضا على أنه يحق للحكيم أن يحكم، وأن

العامة غير قادرين على تحقيق هذا المستوى من الكمال. ومع هذا لم يكن ابن ميمون تابعا فقط للفارابي كما يتضح من معالجته لنبوءة موسى الخاصة. وعلى خلاف الفارابي الذي تحدث عن التشريعات المثلى المتوالية التي أرساها الرب فقد ذهب ابن ميمون إلى أن نبوءة موسى فقط هي التي أخذت شكل التشريع في حين أن باقي الأنبياء لم يحصلوا على نبوءة مماثلة لنبوءة موسى.

وإن لم تكن النبوءة معجزة من اختيار الرب فهل يمكن لأى فرد حتى لو لم يكن يهوديا أن يكون نبيا؟وكان من بين دلالات مذهب ابن ميمون الطبيعي أنه تم تصور أن كل من يرتقي بعقله حتى لو كان غير يهودي يمكنه أن يتنبأ، وأقر ابن ميمون في رسالته ليهود اليمن «أننا نؤمن بنبي أو نكفر به بسبب ما يقول وليس على ضوء عرقه (EY111). ولا تتضمن الشروط اللازمة للنبوءة والمتمثلة في الاكتمال البدني والخلقي والنفسي والعقلي أن يكون النبي من أصل يهودي، فنحن نولد متساوين نحمل ذات القدرة على الارتقاء بعقولنا واكتساب المعرفة النبوية[١٧].

وكانت هذه الرؤية واضحة على خلاف رؤية باقي الفلاسفة اليهود مثل «يهودا هاليفي» و«ابن داود» و«كريسكاس» و«ألبو» الذين قيدوا النبوءة في اليهود. ويمكن الآن مناقشة أنه بقدر ما تتطلب النبوءة اكتمال أخلاقي وفكري وما دام أنه يمكن لغير اليهودي أن يحقق هذه الصفات دون تدريب في التوراة، فإنه يمكن بالتالي لمن يتمسك بالشريعة أن يكون نبيا. ولكن وكما سنرى في الفصل التاسع فإن ابن ميمون لا يأخذ بهذه الرؤية. ويجب أن نلاحظ أن المناقشة الشرعية للنبوءة في «تثنية التوراة» تبدأ بالتسليم بفكرة «أن الرب يهب البشر النبوءة»(BK7.1.42a) وهكذا فإن هبة النبوءة تشمل نظريا اليهود وغير اليهود.

وتحل روح النبوءة على الفرد «الذي يتميز بالحكمة والشخصية الأخلاقية القوية»(المرجع السابق).وقد ذهبت في الفصل الرابع إلى أن ابن ميمون لا يرفض النموذج الأزلي في الخلق، وقدمت على نحو مشابه في هذا الفصل الأدلة المتعلقة بالفهم الطبيعي للنبوءة.وعلى هذا النحو أؤيد الرؤية الثانية للنبوءة التي وفقا لها أن النبوءة تصبح طبيعية على نحو يقلل من تدخل الرب. ولا تنكر هذه الرؤية وجود شذوذ في النظام الطبيعي وإن كانت تؤكد على الفهم العقلاني والطبيعي للنبوءة والمعجزة.

وتقلل هذه الرؤية الدور الذي تلعبه المشيئة الإلهية.(١٨).

الهوامش

(١) يذهب تسفي لانجيرمان إلى أن ابن ميمون آمن في مقتبل عمره بالرؤية القائلة بوجود نظام قائم على التحكم الإلهي يتم التعبير عنه في انتظام الأحداث الطبيعية، هذه الرؤية التي تتجنب المعجزات، وإنه تساءل فيما بعد عن مدى انتظام هذه الأحداث نتيجة للتقلبات التي شاهدها على نحو مستمر نتيجة للمشيئة الإلهية. ويقدم لانجيرمان ابن ميمون في صورة الشخص دائم التساؤل الذي يعيش في حالة لا تنتهي من الشك، والتقييم الحذر (انظر لانجيرمان ٢٠٠٤ ص ١٤٨).ويؤكد مانيكين على نحو مشابه أهمية المشيئة الإلهية في أعمال ابن ميمون المتأخرة(مانيكين ٢٠٠٨).ويعترف كاشير بوجود اتجاهات شتى في أعمال ابن ميمون غير أنه يذهب إلى أن ابن ميمون يقدم عمدا تفسيرات متباينة في أماكن عدة من أعماله معتمدا على جمهور المتلقي.(كاشير ١٩٩٨. ص٢٩)

(٢) انظر بول بالاشتراك(٢٠٠٧) للتعرف على رؤية شاملة للنبوءة في التوراة .

(٣) يمكن العثور على نص النظام السياسي للفارابي في كتاب ليرنر ومهدي(١٩٦٣). ويميز الفارابي بين النبوءة والوحي، ولا يشير في نصوص كثيرة إلى الفرد الذي تلقي الوحى بوصفه نبيا. وتظهر عدة أفكار محورية في أعمال الفارابي فيعيد تعريف مفهوم الوحي التقليدي على نحو يجعله متماشيا مع الفلسفة بوصفه اسمى مبتغى بشري. ومن المنظور الفلسفي فإن الوحي ينظر إليه بوصفه أمرا مشروطا بقدرة الفرد على تحقيق الاكتمال الفكري. ووفقا لهذا الوصف فليس هناك دور للرب في تحقيق أى شخص لهذه المكانة. وعلاوة على هذا لا يعتمد الفارابي على الدور الذي يلعبه النبي مفضلا التركيز على سمات الحاكم الأعلى.ويفيد هذا الأمر أنه من الممكن أن يكون الفارابي (مثل ابن رشد) لا يظن أنه من الضروري أن يقبل الحاكم الأعلى كنبي.ويتعلق الاعتبار الثالث بدور القدرة المتخيلة في عملية الوحى. فيرى الفارابي أنه غالبا ما يضطر الحاكم السياسي للإقناع لنقل الأفكار السليمة إلى العامة، ويتحقق الإقناع عن طريق اللجوء إلى خيال العامة،ويتم تقديم الصور والخيالات في صورة الدين. وغالبا ما يتم اختراع الصور من قبل الحاكم. ولمزيد من التفاصيل انظر.ماسي(١٩٨٦) .

(٤) انظر ليرنير ومهدي (١٩٦٣ ص ٣٦ -٣٧) .

(٥) بناء على قراءة كابلان فإن ابن ميمون يفضل الرؤية التي ترى أن الكون يتبع مسارا طبيعيا وإن كان يوجد به حيز للمعجزات، وهكذا فإن النبوءة عملية طبيعية غير أنها تسمح بتدخل إلهي (معجزة) في حالة حجب النبوءة(انظر كابلان١٩٧٧)

(٦) انظر كرايسل (٢٠٠١أ) لبحث رؤى ابن ميمون بشكل مفصل عن النبوءة .

(٧) لمزيد من النقاش عن هذه النقطة انظر كرايسل (١٩٩٩، ١٢٥-٥٨).

(٨) يناقش كيلنير أهمية الملائكة في المعتقد اليهودي، ويؤكد على محاولة ابن ميمون لتطبيع الملائكة فيبحثها في إطار العقول.ووفقا لكيلنير فإن ابن ميمون يقدم «إعادة بناء جذرية» للرؤية التقليدية ويقلل الملائكة إلى « كل قوة محددة في الطبيعة».انظر كيلنير (٢٠٠٦، ٢٧٢-٨٥).

(٩) يؤكد راينيز على هذا التفسير فيميز بين مفهوم ابن ميمون للمعجزات عن تفسيره الواقعي، ويرى راينيز أن المفهوم الظاهري للمعجزات كان موجها إلى العامة الذين يفهمون النص المقدس حرفيا ويفسرون المعجزات الواردة في التوراة على نحو حرفي. وفيما يتعلق بمفهوم ابن ميمون للمعجزات المقدم للصفوة فيتمثل في أن المعجزات تمثل شذوذا في الطبيعة. ونظرا لأنه من الممكن تفسيرها علميا فإن علتها الطبيعية وتكرار حدوثها في المستقبل يمكن أن يعرف وأن يتنبأ به النبي. انظر راينز (١٩٧٤، ص٢٦٧).

(١٠) ذهب منيكين في مقال حديث أنه كان لابن ميمون تصوران عن المشيئة : المشيئة الأبدية والإرادة المبدعة، وإن

هذين المفهومين يؤثران على مفهومه للعلة الطبيعية. وبناء على هذه القراءة فإن المذهب الطبيعي يرفض الرؤى والأحداث الخارقة للطبيعة غير أن هذا المذهب لا يرفض فكرة النشاط الإلهي. ووفقا لميتيكين فان ابن ميمون يعترف بوجود شريحة الظاهرة الإلهية التي لا يمكن تفسيرها عن طريق الطبيعة الثابتة للأمور مثل المعجزات.انظر مينيكين(١٩٢،٢٠٠٨ ٣)

(١١) انظر فايس(٢٠٠٧،١٤) لمزيد من النقاش المتعلق بهذه السمات.

(١٢) انظر هالكين وهارتمان(١٩٨٥)

(١٣) من المثير ملاحظة أن الغزالي طرح ذات النقطة في كتاب «تهافت الفلاسفة» (الذي ترجمه إلى الإنجليزية فإن دير بيرج ٣٢٧) حيث يقول الغزالي: «لماذا يعلن خصمنا أنه من المستحيل أن تمر المادة عبر كل هذ الحالات في فترة أقصر من المعتاد، وحينما يتم السماح بفترة أقصر فلا يوجد حد لتقصير المدة ونصل أخيرا إلى مرحلة معجزة النبي»

(١٤) انظر كاشير(١٩٩٨) لمزيد من النقاش عن هذه النقطة

(١٥) جاليليو «خطاب جاليليو إلى الأميرة كريستينا» في كتاب. موريس فينوكتشيارو «قضية جاليليو» : تاريخ وثائقي. جامعة كاليفورنيا.١٩٨٩.ص١١٤

(١٦) المرجع السابق. ص١١٥

(١٧) كتب كيلنير كثيرا حول هذه القضية ورأى أن فلسفة ابن ميمون تتسم بطابعها العالمي إزاء هذه المسألة.انظر كيلنير ٢٠٠٦

(١٨) انظر مانيكين(٢٠٠٨) لمعرفة صورة أخرى عن الدور الذي تلعبه المشيئة الإلهية.

لمزيد من القراءة

- Galston Miriam, « Philosopher-King v. Prophet» Israel Oriental Studies8(1978),204-18

- Heller,Joseph, « Maimonides Theory of Miracles,» in Alexander Altmann(ed), Between East & West(London:East& West Library1958),112-27

-Kaplan.Lawrence. «Maimonides on the Miraclous Element In Priophecy. Harvard Theological Review 70(1977)233-56

Kasher Hannah, « Biblical Miracles and the Universality of Natural Law: Maimonides Three Mehods of Harmonization « Journal of Jewish Thought & Philosophy 8 (1998)25-52

Kreisel, Howard. Prophecy : The History o an Idea in

Medieval Jewish Philosophy.
(Dordrecht: Kluwer Academic
Press 2001),esp.Chapter 3 on
Maimonides Langermann. Y.Tzvi.» Maimo
nides and Miracles: The Growth of a
(disObelief» Jewish History 18 (2004)147-72
Macy. Jeffrey, «Prophecy in al-Farabiand Maimonides» in
Shlomo Pines and Yirmiyaho Yovel(eds)
Maimonides & Philosophy : papers
Presentes at the Sixth Jerusalem
Philosophical Encounter, May 1985
(Dordrecht: Matinus Nijhoff.1986).1856,
185-201
Manekin , Charles H. « Divine Will in Maimonides Later
Writings» in Arthur hyman and Alfred
Ivry(eds) Maimonidean Studies(2008)
189-222
Weiss, Roslyn, « Natural Order or Divine Will:
Maimonides on Cosmogony and
Prophecy» Journal of Jewish Thought and
Philosophy 15 (1) (2007)-1-25

الفصل السابع

اللاهوت الفلسفي
الرعاية الإلهية والحرية الإنسانية والعدالة الإلهية

مقدمة

انشغل الإنسان منذ عصور بالغة القدم بمسألة معاناة الأتقياء، وقد سبق لسفر أيوب بالعهد القديم أن تناول هذه المسألة. وتظل هذه القضية واحدة من أكثر القضايا تعقيدًا في فلسفة الأديان، حيث ترتبط بمفهوم رعاية الإله العليم بالكون والمقدر للأفعال. وتساءل الفيلسوف «هيوم» في كتاب «محاورات عن الدين الطبيعي» إن كان الرب عليما فلابد أنه يعرف أحداث الماضي والحاضر والمستقبل، وإن كان قادرا فهو يستطيع تفعيل أية حالة، وإن كان خيرا فمن المفترض أن يبتغي أفضل حالة ممكنة لمخلوقاته ومع هذا لا يمكننا تجنب سوى الاعتراف بحقيقة معاناة الأتقياء. وفي ظل معاناة البشرية التي لا حل لتفسيرها فقد يقول البعض إن الرب ليس عليما أو قديرا أو خيرا. وتتكون قضية الشر من عدة مسائل تتعلق بمعرفة الرب وقدرته وبمشكلة القدر المنطقية ومشكلة معرفة الرب المسبقة بأفعال البشر وعلاقة هذه المعرفة بإرادة البشر الحرة وترتبط هذه القضية أيضًا بعدة مشكلات لاهوتية متعلقة بفكرتي العناية الإلهية والثواب و العقاب.

وسنبحث في هذا الفصل محاولة ابن ميمون لتفسير الشر في سياق كون الرب عليما وقديرا، ولم يشعر ابن ميمون بأن هناك ضرورة لشرح لماذا أقدمت الألوهية في كمالها على خلق عالم غير كامل ووفقًا لرؤيته للوجود فإن مبررات عدم الكمال في الكون تكمن في المادة التى هي مرادف للشر، ومع هذا فإن هذه الرؤية لم تقلل من اقتناع ابن ميمون بأن الرب خير. ولكن وكما لاحظنا فيما تقدم فإن الشر يثير تساؤلات كثيرة بشأن عقيدة العناية الإلهية لأنه إذا كان الرب يعتني بمخلوقاته على نحو خير فكيف يمكن توفيق هذه

العناية بحقيقة حدوث الشر على نحو غير مبرر؟ وسنلتفت أيضا إلى تفسير ابن ميمون لسفر أيوب الذى يحتوي على تفاصيل لاهوته الفلسفي.

وسنختتم هذا الفصل ببحث طبيعة العلم الإلهي وتأثيره على اختيارات البشر، كما سنبحث قضية لو كان علم الرب يشمل الغيب فهل لهذا العلم تأثير على طبيعة الأفعال البشرية. وقد عبر ابن ميمون في كتاب «تثنية التوراة» عن هذه المعضلة الكلاسيكية المتعلقة بحرية الاختيار في مواجهة المعرفة المسبقة على النحو التالي:

قد تقول «ألا يعرف الرب كل شيء قبل حدوثه؟»وقد تتساءل أيعرف الرب أن هذا الشخص سيكون صديقا أم شريرا أم أنه لا يعرف. ولو كان يعرف أنه سيكون تقيًا فإنه ليس من الممكن أن يكون غير ذلك، وإذا قلت إن الرب يعرف أنه سيصير تقيا ومازال من الممكن أن يصير شريرا فإن الرب عندئذ لا يعرف الأمور على نحو واضح (R5:10 (87b

وتعني هذه المعضلة إما أن للرب معرفة مسبقة أو أن للبشر إرادة حرة، ولكن هذه المعضلة لا تعني الأمرين معا، ويعترف ابن ميمون باستحالة حل هذه المعضلة المتوارثة عن الحاخامات، ويتناولها في عدد من أعماله.

الشر والعدالة الإلهية

الشر والمبدأ المادي

على الرغم من أن ابن ميمون يكرس ثلاثة فصول فقط في « دلالة الحائرين» لمشكلة الشر فإن هذه الدراسة تسعى إلى إثبات أن ابن ميمون رأى أن المادة مساوية للعدم والشر. وقد تملكت ابن ميمون فكرة أن للمادة تأثيرات مؤذية وضارة بالسلوك البشري، ولهذا تطرق إلى مسألة الشر بعد أن حدد في الفصلين الثامن والتاسع مكانة المادة في الوجود مؤكدا على وجود علاقة بين المادة والشر. ويجب أن نتذكر أيضا أن ابن ميمون أشار في الفصلين الثامن والتاسع والخاصة إلى أن كل الأجساد الخاضعة للتكون والفساد تفسد بسبب مادتها (GP3.8:430).

وعلاوة على هذا وكما رأينا في الفصل الثامن فإن ابن ميمون يزعم أن كل أفعال

العصيان والخطيئة لاحقة لطبيعة الشخص المادية، وبالتالي فمن المفترض ألا تحدث الخطيئة (المرتكبة عمدا) والخطأ إن لم يكن البشر مكونين من المادة. وأخيرا وكما رأينا في سياقات عدة فقد أثبت ابن ميمون أن المادة تمثل عائقا و«حجابا قويا» يحول دون فهمنا للرب (Gp3.9:436). وهكذا فإن مناقشتنا لمسألة «لماذا يتعرض الأتقياء للشر» يجب أن تأخذ في اعتبارها هذه الخلفية المتعلقة بالوجود. وتسعى الدراسة لإثبات أن ابن ميمون يفسر مشكلة الشر بوصفها مشكلة متعلقة بالوجود أكثر من كونها مشكلة لاهوتية تتعلق بحدود الرب.

ويستعرض ابن ميمون فيما يسميه «التمهيد» المشكلات الخاصة برؤية الأفلاطونية المحدثة للوجود والتى أخذ بها علماء الكلام، وإذا اتفقنا مع أتباع الأفلاطونية المحدثة بأن الوجود خير، وسلمنا بأن كل ما يخلقه الرب خير (كما جاء في الفقرة الأولى من الإصحاح الأول من سفر التكوين) فكيف يمكننا تفسير وجود «الظلمة» و«الشر» أيضا؟، وهل يمكن اعتبار هذه الأمور خيرا لأنها خلقت بواسطة الرب؟

ويرفض ابن ميمون هذه المقولة من خلال اعتماده على نظرية «العدم» التي طرحها أتباع نظرية الأفلاطونية المحدثة وعلماء الكلام، ويتبع ابن ميمون لغة الأفلاطونية المحدثة المتداولة عند قوله «إن كل الشرور عدم» (GP3.10:439).ويمكننا على نحو آخر قول إن كل الشرور مثل الموت والمرض والفقر... إلخ يمكن أن تفهم بوصفها «شكلا من أشكال العدم لما هو موجود». ويمكننا قول إن ابن ميمون كان يعني على هذا النحو أن الشرور تمثل عدمًا أو نقصا، فحينما نلاحظ غياب حالة بعينها فإننا نسمى الغياب شرا.ومثلما تعني «الظلمة» غياب الضوء فإن «الشر» يعني غياب الخير. وتتسم مصطلحات «الخير» و«الشر» وفقا لابن ميمون بكونها ذاتية وليست لديها أية مرجعية موضوعية.(انظر الفصل الثامن لمناقشة هذه القضية على نحو مفصل).

وكيف يمكننا تفسير العدم؟وقد ذهب المتكلمون إلى أن «العدم لا يحتاج طرفا للقيام به لأن الفعل فقط هو الذي يستدعي طرفا»(GP3.10:439). فالغياب أو العدم ليس بالشيء الموجود وهو «غياب للوجود»، ولا يتطلب تفسيرا سببيا. ويعبر ما يذهب إليه ابن ميمون عن تمييز أرسطو في كتاب الطبيعة للقوى المحركة. ووفقا لابن ميمون فإننا نقول عمن تخلص من عادة بعينها إنه « أنتج عدما مناظرا» على الرغم من أن العدم ليس

شيئا موجودا» (Gp3.10:438) ويمكننا على نحو آخر قول إنه على خلاف المتكلمين الذين تجنبوا وجود طرف بعينه لحدوث العدم فإن ابن ميمون يتفق مع أرسطو في أن إطفاء المصباح «يجلب الظلام» وإن فعل تدمير الرؤية يصنع العمى». (المرجع السابق) ويجب أن نتوقف أمام استخدامه لفعلى «جلب» و«يصنع» إذ إنهما يستدعيان ما جاء في الفقرة السابعة من الإصحاح الخامس والأربعين من سفر إشعيا التي جاء بها: «مصور النور وخالق الظلمة صانع السلام وخالق البشر. أنا الرب صانع كل هذه » ويشير ابن ميمون إلى أن فعل الخلق يعني إحداث الشيء من العدم. غير أن مثل هذا التحول من عدم الوجود أو العدم يستلزم وجود طرف.

ويقدم ابن ميمون الشاهد التالي فيقول إن من يجلب إلى الوجود مادة بعينها غير قابلة لاكتساب صفة دائمة يمكن أن يقال عنه أنه تسبب في العدم ويشبه هذا الأمر من يستطيع انقاذ شخص من الفناء ويتجنب إنقاذه ويُمكن أن يقال عنه أنه قتله» (Gp3.10 :439) وهذا المثال شديد الوضوح ولا يمكنه سوى أن يذكرنا بموت أخ موسى بن ميمون غرقا. ويوضح ابن ميمون هنا نقطتين فيوضح أولا أنه إذا كان المرء في وضع يسمح بإنقاذ شخص من الغرق وتجنب إنقاذه فإن هذا الشخص أسهم في قتله، ولكن هل يمكن أن نطبق ذات الدليل على الرب الذي يتجنب إنقاذ التجار عند إبحارهم خلال رحلتهم وتعرضهم للموت ؟وثانيا فإن ابن ميمون يخبرنا أن من «يصنع» كينونة غير قادرة على اكتساب صفة دائمة فإنه كمن صنع العدم، وهكذا فإن من يصنع المادة دون إكسابها صفة الخير يصبح كمن صنع العدم المقابل للشر. وفي الحالتين فإن الطرف الفاعل الذي تجنب أداء فعل ايجابي فإنه مسئول عن التبعات السلبية.

ومن الواضح أن ابن ميمون كان حريصا على أن يعفي الرب من المسئولية المباشرة عن الشر، فيذكرنا بأن كل أفعال الرب خيرة، ولا يمكن أن يقال عن الرب إنه كان لديه «النية الأولى لإنتاج الشر»(GP3.10:440). إن الرب يجب أن ينظر إليه فقط بوصفه الطرف الفاعل أي أنه «جلب المادة إلى الوجود»بخواصها المرتبطة بالفناء.ويجب أن نلاحظ أن ابن ميمون لم يستخدم فعل خلق وإنما استخدم فعل جلب، وسرعان ما يزعم ابن ميمون أن هذا المكون المادي الذى صنعه الرب خير بالكامل «من منظور أزلية التكون وديمومة كينونته من خلال التوالد» (GP3.10:440). ولا يجيب ابن ميمون

على أية حال على مسألة ما دام أن الرب قدير وقادر على أن يجلب إلى الوجود أي شيء ممكن فلماذا يسمح الرب للعالم الوجود في ماديته؟ وعند التسليم بما ذهب إليه ابن ميمون بشأن وجود المادة بخواصها فإنه يمكن قول إن الرب خلق العدم أي الشر.

لاهوت الشر

يتناول ابن ميمون في الفصلين الحادي عشر والثاني عشر قضية العدالة الإلهية، وقد تبنى في هذين الفصلين رؤية الأفلاطونية المحدثة التي أشار إليها في الفصل العاشر، والتي مفادها أن الشر هو العدم، فيزعم أن معظم الشرور الأخلاقية (التي تقع بين البشر) تحدث نتيجة إما للجهل أو انعدام المعرفة، ويعبر على هذا النحو عن الحكمة الأفلاطونية القائلة بأن معرفة الخير هي فعل الخير، ويرى ابن ميمون أنه نتيجة للجهل فإننا نؤذي أنفسنا والآخرين. وفي الحقيقة فإن هذه الحكمة الأفلاطونية غير مرضية، وسنعود إلى هذه القضية في سياق مناقشة الضعف الأخلاقي (انظر الفصل الثامن). وعلاوة على هذا فإنه يذهب إلى أن مساحة الشر في العالم أقل من تلك التي تحدث عنها الرازي[١]، فيقول نظرا لأننا ننظر إلى العالم من منظورنا المحدود فإننا نرى المادة على نحو أسوأ مما هي عليه، ولو تبينا وجهة النظر الثنائية التي تفسر الكون من منظور المادة والشكل مثلما فعل سبينوزا لأدركنا إن الإنسان ليس سوى ذرة من الرمل وأن جهودنا ليست سوى وتر صغير في أوركسترا الكون.

ومع هذا يدرك ابن ميمون أن العامة غير قادرين على إدراك هذه الرؤية الرفيعة، وحينما يعترف بأنه توجد حاجة لتقديم تفسير أفضل فإنه يقدم ثلاثة أنواع من الشرور وهي: الشر الميتافيزيقي والشر الطبيعي والشر الأخلاقي. ويتعلق النوع الأول من الشر بالبنية الوجودية في حد ذاتها، ونظرًا لأننا وُهبنا المادة فإننا نعاني من العجز المادي الذي نحسبه شرا. وبعد أن وضع ابن ميمون على هذا النحو أسس مناقشته التالية للقدرة الإلهية فإنه يرفض الاعتراض المتمثل في تساؤل البعض ولماذا لم يستطع الرب خلق «ما سيحدث» دون «شرور»؟ فيقول: «إن من يبتغي أن يكون على شاكلة البشر وألا يخضع في ذات الحين لما يدركه الذهن وألا تدركه الأمور الناجمة عن الأضداد فإنه يبتغى دون أن يدرى الجمع بين الأضداد؛ أي أن يخضع وألا يخضع إليها في ذات الحين» (GP3.12:443). ويمكننا على نحو آخر قول إن الطبيعة البشرية في حد ذاتها تتطلب

أن نكون خاضعين للتكون والفساد وأن هذا الفساد يحمل في طياته كل الآلام وأوجه النقص التي نخبرها في الحياة.

ويشير ابن ميمون على هذا النحو إلى المشكلة التى أشار إليها فيما بعد الفيلسوف الألماني «لايبنيتز» في كتاب «العدالة الإلهية» والمتمثلة في أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة، وأنه لم يكن يمكن للرب أن يخلق المادة على نحو أفضل وأن «المادة لايمكنها أن تتشكل على نحو أفضل مما نراه».(GP3.12:444).ويندرج ما أسماه «لايبينيز» بـ« الشرور الطبيعية» في الشريحة الأولى الخاصة بالشرور الميتافيزيقية التى رأى ابن ميمون أنها نادرة الحدوث إلى الدرجة التي لا تجعلها تؤثر على مناقشته .

أما الشريحة الثانية من الشرور والمتمثلة في (الشرور الطبيعية) فيمكن أن نسميها «شرور اجتماعية» أي تلك التي تنجم عن التحولات السياسية أو السلوكيات الأخلاقية، ووفقا لابن ميمون فإن هذه الشرور نادرة الحدوث أيضا، ويمكننا أن نتساءل ثانية عما تصوره حقا عن حقيقة اضطرار عائلته للفرار من قرطبة إلى شمال إفريقيا لاعتبارات تتعلق بالاضطرابات السياسية. أما الشريحة الثالثة والتي نسميها شرور شخصية فهي التي شغلت ابن ميمون ونكاد نسمع هنا صوت ابن ميمون الطبيب محذرا قراءه من الإفراط في تناول الطعام والشراب وممارسة الجماع... إلخ، حيث يرى أن كل هذه الأمور تسفر جميعها عن ضرر شخصي. ويقسم الشرور الشخصية إلى تلك التي نجلبها على أنفسنا ماديًا والمتمثلة في (مرض الجسد) وتلك التي نتسبب فيها مثل (مرض الروح).وفيما يتعلق بالنوع الأول فمن الواضح أن الإفراط في اللذة هو الذي يتسبب في المرض، ويذكر هذا الأمر بما أشار إليه سقراط في كتاب «فيدون» بشأن ضرورة عدم الانغماس في المتع الجسدية. ويذكّرنا ابن ميمون أن الرذيلة الناجمة عن الأكل والشرب والجماع تنجم عن « الإفراط في الكمية أو الشذوذ أو حينما تكون نوعية الطعام سيئة»(GP3.12:445) ويجب أن نلاحظ أن ابن ميمون لا يؤيد الزهد كلية وإنما يؤيد تجنب الإفراط في اللذة ويدعو إلى الاعتدال، وسنعود إلى فكرة الوسطية التى استقاها من أرسطو(عقيدة أرسطو الوسطية) في الفصل الثامن.

أما أمراض النفس فهي أكثر تعقيدا، ويخبرنا ابن ميمون أولا أن الإفراط في المتع الحسية يؤثر في مزاجنا الأخلاقي، وهذا سبب معقول لممارسة الانضباط البدني.

وعلاوة على هذا ونتيجة للإفراط في المتع الحسية فإننا ننزع إلى اشتهاء أمور ترضي فقط احتياجاتنا البدنية. وقد وصف ابن ميمون النفس على نحو يذكرنا بوصف أفلاطون لثورة إسبرطة وتحولها إلى مدينة دموية مضطربة فيقول عن « النفس المغرورة» بأنها النفس التي تشتهي الأمور المادية الزائفة ويوضح أنه على خلاف الاهتمام والانشغال بالأمور الضرورية لبقاء الإنسان فإن رغبة التملك الزائفة لا تنتهي وتقود إلى الجشع. ويبين ابن ميمون وعلى نحو مثير «أن «ضرورات» الحياة مثل الهواء والماء والطعام من الممكن الحصول عليها بسهولة ويسر في حين أن المتع الأقل ضرورة يتعذر الحصول عليها وأكثر غلاء، وحينما نقلل رغباتنا في هذه المتع تتوقف روحنا عن المعاناة ويقل القلق والشر الناجم عن اللهث وراءها. وبالتالي فإن إرادة البشر هي التي تتسبب في هذا النوع الثالث من الشر.

القدرة الإلهية والشر الميتافيزيقي

أوضحنا فيما تقدم أن المادة تمثل لابن ميمون انعدام الخير، غير أن القارئ الفطن لا يملك سوى أن يقدم دليلا مضادا ويتساءل إن كان الرب خيرا وقديرا ألم يكن بإمكانه خلق الأمور على نحو لا تحمل فيه المادة في ثناياها بالضرورة أوجه النقص؟ وكان ابن ميمون يدرك هذا التحدي ولهذا اهتم بأن يعرف على نحو دقيق حدود وقدرات الرب، وبالتالي يتناول في الفصل الخامس عشر من الجزء الثالث بـ «دلالة الحائرين» مفهوم الاستحالة. ويصيغ ابن ميمون القضية في سياق الفكر الكلامي، فيزعم أن كل الفلاسفة يتفقون فيما بينهم على وجود ثمة استحالة غير أن القضية تتمثل في كيفية التعبير عما يسمى مستحيلا. وعبر مفكرو علم الكلام عن هذه القضية بقولهم إن الاستحالة تندرج فقط فيما يمكن تخيله، وتساءلوا هل يمكن للرب جلب كل ما هو متخيل أم أن الخيال ليس عنصرًا كافيًا لتحديد قدرات الرب ؟

وقد ناقشنا في الفصل السادس مسالة ما يندرج في الإمكان في سياق المعجزات، واتفق الفلاسفة على خلاف علماء الكلام أن الرب لايغير القوانين التى لاتنطوى على تناقضات وعلى حد قول ابن ميمون فإن الجميع يتفق بشأن أن الرب لا يستطيع جعل كل المتناقضات تأتي معا في ذات اللحظة وذات المكان، ولا يمكنه أن يؤثر على تحول الجواهر فلا يجعل العرض جوهرًا أو الجوهر عرضًا أو جوهر دون عرض. ولا يمكن

للرب أن يجلب إلى الوجود ألوهية أخرى أو أن يفني ذاته أو أن يصبح جسدا. وهذه هي كل حالات الاستحالات المنطقية «ولا يمكن نسب أي شيء من هذه الأمور إلى الرب» (GP3.15:460). ويقع الخلاف بين الفلاسفة بشأن بعض الأمور الغامضة مثل هل يمكن للعرض أن يوجد دون جوهر، وهل يمكن خلق شيء مادي دون مادة، ورأى المعتزلة أن إجابة السؤال الأول تندرج في حيز الممكن، ومع هذا رأى ابن ميمون أن إجابة السؤال الثاني تندرج في حيز الممكن ويدل هذا الأمر على أن رؤيته تتناقض مع رؤية أرسطو، ومن المثير ملاحظة أن ابن ميمون يقدم شاهدًا آخر لإثبات رؤيته، فيقول إن الفلاسفة يعترفون باستحالة خلق دائرة قطرها متساو الأطراف في حين أن من يجهلون الرياضيات قد يظنون أن هذ الأمر ممكن، ويخلص ابن ميمون إلى أنه توجد أشياء لا يستطيع الرب القيام بها أو تغييرها وأن من بين هذه الأمور القدرة على خلق المادة دون أن تكون لها خواص مكتملة، ولا يعني هذا الأمر نسب العجز إلى الرب، فيقول ابن ميمون «لا تعني حقيقة عدم تغييره لهذه الأمور عجز القدرة»(GP3.15:461)

الرعاية الإلهية والشر والاختيار البشري

الرعاية ووجود الشر

وبعد أن بحث ابن ميمون منطق القدرة الإلهية فإنه يبحث بدءًا من الفصل الخامس عشر وحتى الفصل الحادي والعشرين من الجزء الثالث بـ «دلالة الحائرين» مجموعة من القضايا المتعلقة بالقدرة والعلم والخير الإلهي. ويتناول ابن ميمون في هذه الفصول مسألة رعاية الرب للبشر وقدرته وعلمه غير أن طرح هذه المسألة يثير مسائل أخرى متعلقة بأسباب معاناة البشر، وعما إذا كان وجود الشر منافيا لحدود العلم والقدرة الإلهية. واهتم عدد من الفلاسفة في الحقيقة بمثل هذه التساؤلات. وقد حرص ابن ميمون على عرض هذه التساؤلات من أجل تفنيدها على النحو المنطقي التالي:

أ. إما

(أ١) إما أن الرب عليم ، وإمَّا

(أ٢) إن الرب ليس عليما

ب. إذا افترضنا أن الرب ليس عليما إذن إنه غير مسئول عن معاناة البشر لأنه غير عليم بابتلاء البشر

ج إذا افترضنا مع هذا أن الرب عليم فإنه إما

(ج١) إن الرب عليم وخير وقدير وأن هذا العالم هو أفضل عالم ممكن

(ج٢) إن الرب عليم وخير ولكنه غير قدير وليس بقادر على تأسيس نظام آخر

(ج٣) إن الرب عليم وقادر غير أنه ليس بخير ولا يرغب أو معني بخلق نظام لا يوجد للمعاناة مكان فيه

د. يرفض الفلاسفة الفرضية (ج٢) على اعتبار أنها تحد من جوهر الرب

هـ يرفض الفلاسفة الفرضية (ج٣) على اعتبار أن الرب ليس حقودًا

و- وهكذا فإن (ج١) أو (أ٢) يصبحان الخيارين الممكنين

ز- ولكننا نعلم أن هذا ليس هو أفضل عالم ممكن لأن التقي يعاني، وهكذا لا يمكن الأخذ بـ(ج١)

ح- ومن هنا يؤيد الفلاسفة الفرضية (أ٢) التي مفادها أن الرب ليس عليمًا (Gp3.16:461-3)

ويرفض ابن ميمون على خلاف الفلاسفة الفرضية (أ٢)التي تنكر أن الرب عليم فيقول: «إن الرب عز وجل يعلم كل شيء ولا يخفى عنه شيء»(Gp3.16;463). وللحفاظ على رؤيته كان عليه أن يبحث إذا ما كانت معرفة الرب تمتد إلى حيز الممكنات وتلك الأمور القائمة فعلا أم تشمل الأشياء التي ستأتي إلى الوجود في المستقبل، وكيف تؤثر هذه المعرفة على البشر.

ويهتم موسى بن ميمون قبل بحث تفاصيل العلم الإلهي في الفصل السابع عشر من الجزء الثالث من دلالة الحائربن بدراسة العلاقة بين الرعاية الإلهية والشر وحرية الفعل البشري. ويستهل ابن ميمون نقاشه بتلخيص خمس نظريات للعناية الإلهية[٢] وهذه النظريات هي:

١-أنكر أبقراط وأتباعه نظرية العناية الإلهية كلية.

٢-آمن أرسطو أن العناية الإلهية تشمل العالم السماوي ولا تشمل العالم الأرضي.

٣-آمن الأشاعرة أن كل فعل بشري مقدر من الرب، منكرين على هذا النحو المصادفة.

٤-آمن المعتزلة بالحرية المحدودة للبشر.

٥-يملك البشر وفقا للعقيدة التوراتية حرية كاملة غير أن كل ما يقع للبشر نتيجة للعدالة الإلهية.

وبينما يمكننا افتراض أن ابن ميمون يؤيد الرؤية الخامسة فإن هذه الدراسة تسعى إلى إثبات أن وجهة نظر ابن ميمون بشأن العناية الإلهية تمثل صيغة معدلة للرؤية الثانية الخاصة بأرسطو.(٣)

ومن منظور العلم الإلهي فإن رؤية أبقراط تمثل رؤية الحادية بالكامل، حيث إن كل شيء وفقًا لهذه الرؤية يحدث صدفةً، وإنه لا يوجد من يصدر أوامره للكون أو يحكمه، وقد رفض ابن ميمون هذه الرؤية في مناقشاته الخاصة بالكون. أما الرؤية الثانية والخاصة بأرسطو فتتمثل في أن العناية الإلهية تشمل الأجرام الأزلية ولا تشمل الأفراد في العالم الأرضي، وأنها تتكفل ببقاء الأفراد من خلال تزويدهم بقدرات مناسبة، وهكذا فقد وُهب كل فرد - ما يحتاج إليه النوع الذى ينتمى إليه، ومن هنا وهب البشر القدرة العقلانية، وآليات البقاء. ووفقا لرؤية أرسطو فإن العناية الإلهية عامة وليست فردية، ولا تتحكم في أدق تفاصيل المرء في العالم الأرضي. ومن هنا لا تميز العناية الإلهية على سبيل المثال بين الحجر الذي يقع ليقتل نملة وبين «غرق شخص عالم على متن سفينة». (GP3.17:466)

وعند مقارنة هذه الرؤية بالرؤية الثالثة التي يمثلها الأشاعرة التي وفقا لها لا يحدث شيء البتة نتيجة للصدفة « لأن كل شيء يحدث عبر المشيئة الإلهية وعبر التصميم الإلهي» (المرجع السابق). فإن كل حدث في الكون يتم بمشيئة الرب، وأن الرب هو العلة المباشرة لكل الأحداث. وأنه لا يوجد مكان للصدفة لأن كل الأحداث «إما ضرورية أو مستحيلة الحدوث». (GP3.17:467) وتعني هذه الرؤية أنه لا يوجد مجال للاختيار البشري أو الحرية وبالتالي فلا مبرر للشريعة، ولهذا ذهب المعتزلة الذين يمثلون الرؤية الرابعة إلى «أن الإنسان يملك القدرة على التصرف وفقا لمشيئته» حتى لو كان الرب يعلم كل الأفعال التي ستقع في المستقبل (GP3.17:468). وقد رأى ابن ميمون أن

هذه الرؤية معقدة بعض الشيء فذهب إلى أن المعتزلة مجبرون على تقديم شروح كثيرة لتبرير عدم العدالة الظاهرة.

وبعد أن رفض ابن ميمون كل هذه الرؤى فقد التفت إلى الرؤية الخامسة التي تمثل موقف الشريعة اليهودية، فيقول «وعلى حد اعتقادنا» فإن الرب قد شاء أن يكون للبشر « مطلق الحرية على الفعل، أعني أن يتكلم المرء وفقا لاختياره وإرادته وأن يفعل كل ما يقع في داخل حدود قدرة البشر». (GP3.17:469) ووفقا لهذه الرؤية فإن الرب عادل والابتلاءات التى يجلبها الرب لها ما يبررها. ومع هذا كان ابن ميمون حريصا على توضيح أنه لا يقدم رؤيته الشخصية هنا، «وإنه سيدعنا نعرف رؤيته» (Gp3.17:469). وعلى الرغم من أن ابن ميمون يخبرنا أنه لم يعتمد على الدليل البرهاني وإنما على كتب الأنبياء فإن رؤيته تختلف عن الرؤية الخامسة الخاصة بالشريعة اليهودية.

ويصف ابن ميمون رؤيته التي تعد النقطة السادسة على النحو التالي:

إن الرعاية الإلهية ترعى الأفراد المنتمين إلى الجنس البشري... أما فيما يتعلق بسائر الحيوانات وكل ما يتعلق بالنباتات فإن رؤيتي هي رؤية أرسطو(GP3.17;471).

ويخبرنا أن رؤيته هذه أقرب إلى العقل، وهكذا فإن نظرية ابن ميمون تنطوي على عناصر من أرسطو ومن الشريعة اليهودية، ويجب أن نتذكر أنه بينما يخضع النظام السماوي حسب رؤية أرسطو للرعاية الإلهية وينطوي على «نظام طبيعي» فإن كل ما هو في العالم الأرضي «يوجد بالصدفة وليس من خلال طرف يسيطر عليه»، ولا يخضع للرعاية. (Gp3.17:466). ويتفق ابن ميمون مع الجزء الأول من الرؤية الثانية الخاصة بالأجرام السماوية غير أنه يختلف مع الشق الثاني، فيذهب إلى أنه على الرغم من أن الرعاية في الكون المادي تمتد إلى البشر فقط فإن هذه الرعاية لا تنطوي بالضرورة على الثواب أو العقاب الإلهي.

ويمكن أن نعود هنا إلى مثال تحطم السفينة الذى سبق لابن ميمون أن قدمه في سياق الحديث عن الرعاية الإلهية. وكان أرسطو قد ذهب إلى أنه بينما يعد وقوع البركان جزءا من النظام الطبيعي وأن موت الأفراد وهم على متن السفينة نتيجة للصدفة وغير مستحق فقد رأى كل من المعتزلة والأشاعرة أن موت هؤلاء غير مستحق، ولكنه نتيجة للمشيئة الإلهية. ووفقا للشريعة الموسوية فإن الغرق مستحق غير أننا لا نستطيع تفهم مسالك

الرب. ويتفق ابن ميمون مع أرسطو بخصوص أن وقوع حادث كغرق السفينة يعد «نتيجة للصدفة»، ولكنه يتفق مع الشريعة بشأن أن صعود مجموعة من البشر للسفينة «لا يعد صدفة وإنما نتيجة المشيئة الإلهية بما يتماشى مع استحقاقات هؤلاء البشر كما تحددت بموجب مشيئته» (GP3.17:472). ولا يقول ابن ميمون إن الرب محب للانتقام أو أنه يحدد من يستحق العقاب، وإنما يرى أن العناية الإلهية تالية لاكتمال العقل البشري،كما أنها تعبر عن المنظومة السببية التي يحكم بها الرب الواقع. وعلى هذا النحو تختلف رؤية ابن ميمون عن الرؤية الخامسة التي لم تؤكد على أهمية الاكتمال العقلي. ويتضح مما تقدم أن العاصفة التي تهب وتسفر عن غرق من على متن السفينة تعد نتيجة لأحداث طبيعية غير أن استقلال مجموعة من البشر لمتن السفينة يعد جزءا من مشيئة الإله. ويستلزم تحقيق الأسباب التى يحكم بها الرب الوجود معرفته بمن يستحق الرعاية ومن لا يستحقها، وبالتالي فمن الضروري أن يكون الرب عليمًا بالجزيئات والأسباب المتحكمة في الأحداث الطبيعية.

ويميز ابن ميمون بين الرعاية الإلهية التي تقدم للبشر كل بوصفها جزءا من النظام الطبيعي وبين الرعاية الإلهية التي تقدم لأفراد بعينهم وفقا لما يستحقونه[٤]، فيرى أن الرعاية الإلهية التى يحظى بها أفراد بعينهم تأتيهم نتيجة للفيض الإلهي الذي يمر عبر العقل الفاعل، وأن هذه الرعاية «تالية للفيض الإلهي كما أنها تالية للنوع الذي يتوحد مع الفيض العقلي، وهكذا فإن الرعاية توهب مع العقل، ومن هنا فإن العناية الإلهية تصاحب كل من وهب العقل». (GP3.17:472) ويمكننا على نحو آخر قول إن كمية الرعاية الإلهية الموفرة تعتمد مباشرة على مستوى الاكتمال الفكري الذي يحققه الفرد، ولهذا فإن الرعاية ليست متساوية لكل الأفراد حيث « تمنح بالقدر الذي يتحقق به الاكتمال البشري»(GP3.18:475). وحينما لا نتواصل مع الرب ويتوقف اهتمامنا بالمعرفة فإن الرعاية الإلهية تتوقف عن حمايتنا، فيقول ابن ميمون: إن من يتقربون للرب يتمتعون بالحماية التامة في حين أن من يبتعدون عنه يتركون لما قد يعتريهم» (GP3.18:476). وكما سنرى في الفصل التاسع فإن من يحققون الاكتمال الفكري ينعمون بخير الرعاية.

سفر أيوب: اعتمال العدالة والرعاية الإلهية

يقدم ابن ميمون بدءا من الفصل الثاني والثلاثين حتى الفصل الرابع والثلاثين من الجزء الثالث من دلالة الحائرين تطبيقا عمليا للطريقة التي يمكن بها تطبيق نظريته في العالم الحالي. وتعد قصة أيوب على حد قول ابن ميمون « قصة خارقة ومعجزة وأن الغرض منها عرض آراء البشر في الرعاية الإلهية»(GP3.22:486). وهكذا يعد ابن ميمون المسرح لتوظيف سفر أيوب على نحو يؤيد نظريته بشأن الرعـايـة الإلهية. وقصة أيوب معروفة للغاية، فتحكي أن أيوب رجل صالح اختبره الرب(عن طريق الشيطان)، فعانى اختبارات بدنية ونفسيه، غير أنه لم يتخل عن إيمانه بالرب. وفي النهاية يتجلى الرب لأيوب ليواسيه ويخفف آلامه.

ووفقًا لابن ميمون فإن الجزء الغريب من القصة يتمثل في أن السفر ذكر أن أيوب لم يكن حكيما غير أنه كان على خلق قويم وتقي وستوضح هذه الدراسة في الفصل التاسع أن الفضائل الأخلاقية مثل التقوى ضرورية غير أنها ليست كافية للاكتمال البشري، ومن هنا فإن الفضيلة الفكرية ضرورية للاكتمال البشري حيث تقود إلى العناية الإلهية. ويذهب ابن ميمون على هذا النحو إلى أنه لو كان أيوب حكيما ولو كان حقق الفضيلة الفكرية ما «كان قد أحس بالحيرة إزاء ما هو فيه» (Gp3>22:487). ومن هنا فإن من ينعم بفضيلة الفكر سيحقق النعيم ولن يغويه الشيطان، ولن يدفعه للتمرد على الرب حينما لا يحالفه الحظ.

ويولي ابن ميمون قدرا كبيرا من الاهتمام للدور الذي يلعبه الشيطان، وفي إطار حفاظه على الطبيعة القصصية للنص فإن الشيطان يلعب دورا رمزيا مهمًا، حيث يمثل في هذه الحالة قوة سلبية في العالم الأرضي. ويرى معظم المفسرين أن الشيطان في سفر أيوب يمثل إما مبدأ العدم أو عنصر المادة أو كليهما. (انظر Eisen 2004, 51-2). وتتفق هذه القراءة مع مفهوم ابن ميمون للشر بوصفه كامنا في المادة، والذى يمثل حالة من العدم. وقد حرص ابن ميمون على ربط المادة بالشر حيث قد سبق له أن ذكر في الفصل العاشر من الجزء الثالث من دلالة الحائرين أن الرب ليس سببا مباشرا للشر، وفي الحقيقة وفي حالة أيوب فإن الشيطان وليس الرب هو المسئول عن عذابات أيوب.

وعلاوة على هذا فإن ابن ميمون يربط صراحة بين الشيطان والرغبة الشريرة فيرى

أن الرغبة والشهوة تدفعان البشر إلى الشر. وأخيرا يجب أن نلاحظ أن ابن ميمون أكد على أنه لم يكن للشيطان أي سيطرة على روح أيوب، وتتماشى هذه الرؤية مع فكرة أنه ليس للعدم أية سيطرة على القوى الإدراكية أو العقلية، ومن هنا لم يتمكن الشيطان من التأثير على وجود أيوب الروحي. وفي الحقيقة فمن الممكن قول إن الشرور التي ابتلى بها أيوب تعكس التقسيم الثلاثي للشر في الفصل الثانى عشر من الجزء الثالث في دلالة الحائرين حيث خبر أيوب دمار بيته وعائلته وماشيته (وهذا هو النوع الأول) كما خبر العنف البشري الذي اتخذ شكل انصراف الأصدقاء عنه(وهذا هو النوع الثاني من الشر) والشرور التي ابتلى بها أيوب ذاته، والتي انعكست على صحته. (وهذا هو النوع الثالث).[٥]

ورأى ابن ميمون أن كل صديق من أصدقاء أيوب يمثل إحدى نظريات العناية الإلهية التى تم عرضها سلفا، فموقف أيوب ذاته الذي يفيد أن الشر يحل بالتقي والشرير على حد سواء يتماشى مع النظرية الأولى الخاصة بأبقراط التي عرضناها فيما تقدم. أما موقف «اليفاز» الذي زعم أن أيوب يستحق كل ما ابتلى به غير أننا لا نتفهم العلاقة بين أفعالنا والعقاب يعكس قراءة سطحية للشريعة، وهذا الموقف يمثل النظرية الخامسة. وفيما يتعلق بموقف «بلعاد» الذي مفاده إن لم يكن أيوب يستحق المعاناة في الحياة فإنه سيثاب في العالم الآخر. ويعبر هذا الموقف عن رؤية المعتزلة التي مثلتها النظرية الرابعة. أما «تسوفار» الذي أكد على مشيئة الرب المطلقة فإنه يعكس رؤية الأشاعرة التي تمثلها النظرية الثالثة. وقد أولى ابن ميمون اهتماما كبيرا بآراء شخصية «اليهو» بالقصة مما يوحي أنه رأى أن رؤيته تقدم البعد الأرسطي في قصة أيوب. ويصف «اليهو» أيضا خطب أيوب الثلاث بأنها «هراء الشيخوخة»، ويقحم فكرة «شفاعة الملائكة»موضحا أنه حينما يتدخل ملاك من أجل شخص خلال اللحظات الأخيرة من حياته فإن هذا الشخص «من الممكن أن ينهض من عثرته ويعود إلى أفضل حال ممكن»(GP3.23:495). وتعد هذه الشفاعة مشابهة للغاية للحظة الوحي النبوئي، وتمثل جزءا رئيسيا من التجربة التي عاشها أيوب في ذروة محنته. ومن أسف أن ابن ميمون لا يذكر سوى القليل عن هذه التجربة ولا ندري شيئا عن هذا الملاك، أو عن دور الملائكة.

وقد اختلف مفسرو العصور الوسطى والحديثة على حد سواء بشأن إذا ما كان

الملاك يمثل العقل الفاعل أو العقل البشري أو يمثل عقلا أكثر سموا ورقيا. ويتفق معظم المفسرين على أية حال أن أيوب تعلم من محنته أن العقل البشري العادي غير قادر على فهم طرق الرب وأن عقلنا لا يستطيع دخول عالم السماء (GP3.23:496). ويؤكد ابن ميمون مرارا وتكرارا على صعوبة فهم الفعل الإلهي وعدم قدرة البشر على فهم دوافع الرب ونواياه وأفعاله، وعدم إمكانية عقد أية مقارنة بين الأفعال البشرية والإلهية.(GP3.23:496-7).أما الأكثر أهمية فهو أن الرعاية الإلهية لا يستطيع البشر إدراك أسرارها.

ورأى ابن ميمون أنه حينما عبر أيوب عن إحساسه بالندم (Gob42:6) وأصبح أكثر تفهما لوضعه، فقد تمكن من تحقيق الخلاص ذاتيا وعائليا من خلال الفهم والتماسك. إن ما تعلمه أيوب يتمثل في السمو فوق معاناته وألا يجعلها تؤثر على كينونته. وينعكس هذا الأمر فيما جاء في الفصل الحادي والخمسين من الجزء الثالث من «دلالة الحائرين»، وهذا ما سنعود إليه لاحقا. ويعزز هذا الأمر أيضا رؤية اليهو الذي يمثل على حد اعتقاد ابن ميمون الرؤية المتفائلة في الرعاية الإلهية. ووفقا لبعض الشراح فإن ابن ميمون ينزع إلى أن ينبه القارئ الفطن إلى أن الرؤى الأرسطية بشأن الرعاية الإلهية وردت في سفر أيوب.

نظرية ثانية للرعاية الإلهية

أشرت فيما تقدم إلى أن ابن ميمون حرص على أن يؤكد أهمية الاكتمال الفكري في سياق نظرية الرعاية الإلهية، وتتكون هذه النظرية من عناصر خاصة بالطبيعة الأرسطية فضلا عن عناصر أخرى مستمدة من الشريعة اليهودية. ويعود ابن ميمون في نهاية «دلالة الحائرين» إلى موضوع الرعاية الإلهية محاولا شرح لماذا يواجه التقي (الذي يجب ظاهريا أن يكون متوحدا مع الفيض الإلهي) الشر والمعاناة. ويشرح ابن ميمون هذه القضية في منتصف « دلالة الحائرين» أي في الفصل الحادى والخمسين من الجزء الثالث من هذا العمل.[٦] ووضح ابن ميمون أن العناية الإلهية تعتني دائما بمن نعموا بالفيض الفكري من الرب، فيؤكد أن الشر من نصيب من ينصرفوا عن الرب، ويعبر عن هذا بقوله: «إن الرعاية الإلهية تنصرف عن المرء حينما ينشغل بشيء آخر»(GP3.51:625)،

فيعاني الأنبياء أو صفوة البشر خلال فترات الحيرة والارتباك حيث إن «الشر يرتبط بفترة الحيرة أو مع فساد المادة التي ينشغلون بها» (المرجع السابق). ويضيف ابن ميمون «أن من يتفهم الرب ولا ينحرف عن طريقه لا يمكن أن يبتلى بأي شر لأنه مع الرب كما أن الرب معه». (المرجع السابق) وفي الحقيقة فإن الشر يمس من يترك الرب، فيقر ابن ميمون «أننا سبب انصراف الرب عنا» وأننا سبب الانفصال بين ذواتنا والرب (GP3.51:626). وسأعود إلى هذه النقطة في الفصل التاسع عند بحث ما ذكره ابن ميمون بشأن أن الابتلاءات قابلة للمواجهة عند حلولها بالجوانب البدنية غير أنه تصعب مواجهتها عند حلولها بالفهم العقلي.

وكان شراح ابن ميمون على وعي بمدى تذبذب موقفه، فرأى عدد كبير من فلاسفة العصور الوسطى أنه تبنى نظرية أرسطو في الطبيعية التي لم تترك سوى مساحة ضئيلة للإرادة الإلهية. ولكن كيف كان يمكن لابن ميمون أن يرى أن الصدفة فقط هي المسئولة عن غرق السفينة مثلا في الوقت الذي رأى فيه أن الرب يحدد من يغرق وأن للشخص الذي كان على متن السفينة كل الحرية؟ وكيف يمكننا في هذا السياق تفسير اقتباس ابن ميمون للفقرة الثالثة من الإصحاح الحادي والتسعين من سفر المزامير في الفصل الحادي والخمسين من الجزء الثالث من « دلالة الحائرين» والتي جاء فيها «أن الشر لا يصيب» الفرد المكتمل فكريا حتى في المعركة؟وقد ذكر «شموئيل بن تيبون» في خطاب بعثه إلى ابن ميمون أن « دلالة الحائرين» تحتوي على نظريتين متناقضتين للرعاية الإلهية تقوم الأولى وهي طبيعية على الفيض الإلهي في حين أن الثانية تقوم على المعجزات وتعتمد على التدخل الإلهي المعجز.[٧] وزعم «ابن تيبون» أنه في الوقت الذي يحتوي فيه الفصل السابع عشر من الجزء الثالث من « دلالة الحائرين» على نظرية طبيعية مناسبة لسعادة الروح فإن الفصل الحادي والخمسين من الجزء الثالث أكد أن الشخص التقي لا يمكن أن يعاني أي أذى.

أما المشكلة الثانية المتعلقة برؤية ابن ميمون لمعاناة الأتقياء فتتمثل في أننا لانعرف طبيعة معرفة الرب، وعلى نحو آخر فإننا في حاجة إلى قول المزيد عن العلاقة بين عناية الرب لمجمل البشر وبين عنايته للأفراد، وعما إذا كان يمكن القول إن الرب يعرف الجزيئات في خصوصياتها. وفي إطار الدفاع عن أن العناية الإلهية مقصورة على الأنواع

(والنوع البشري عامة) ولا تشمل الجزيئات (أي كل فرد على حدة) فلننظر إلى الوضع الذي يمكن أن أكون فيه بعيدا عن العناية الإلهية. ووفقا لنظرية العناية الإلهية فإن الرب لا يعرف عن أي شخص سوى أنه من جنس البشر، ومن هنا فإن أفعاله هي التي تحدد إذا ما كان سينعم بالعناية الإلهية أم لا.

وسنعود في الفصل التاسع إلى معاناة الأتقياء في سياق مناقشة ابن ميمون لسعادة البشر، ودعنا هنا نسلم بأنه وفقا للقراءة الطبيعية فإن الفيض الفكري من العقل هو الذي يوفر للفرد التقي المعرفة اللازمة لتجنب المواقف المؤذية. وعلى سبيل المثال فلو لدى المرء معرفة كافية بالمناخ والعواصف فمن الواجب ألا يبحر في رحلة بحرية محفوفة بالمخاطر .وحينما يحقق المرء اكتماله العقلي وينعم بالفيض العقلي فإنه ينعم بالحماية، ولا تتوقف العناية الإلهية إلا حينما يكون المرء في حالة من اللهو.وعلاوة على هذا فإن ابن ميمون يزعم في الفصل الحادي والخمسين من الجزء الثالث من «دلالة الحائرين» أن الشخص الكامل لا يتعرض للعناء، وأن من يركز على الفهم الإلهي ويكرس ذاته لتحقيق الاكتمال الفكري لن يتعرض إلى أي «عناء في المكان أو الزمان» وعندئذ يسمو فوق مجال الشرور البشرية العادية والعناء. وبناء على هذه النظرية يرى ابن ميمون أن الشر لا وجود له بالنسبة لمثل هذا الشخص. وعند العودة إلى النقطة الخاصة بأن الشر مرادف للعدم فإن ابن ميمون يؤكد أن العدم لن يلحق بمن أكمل قدراته العقلية.

العلم الإلهي وحرية الإنسان

أكدت نظرية ابن ميمون المتعلقة بالرعاية الإلهية على الروابط الفكرية القائمة بين الرب والبشر، ولكن هل يعرف الرب كل الخصوصيات؟ وبعد أن ناقش ابن ميمون الرعاية الإلهية فإنه يعود إلى تفاصيل العلم الإلهي، وخاصة إذا ما كان يمكن للرب أن يعرف خصوصيات بعينها.وتتمثل القضية الرئيسية فيما إذا كانت معرفة الرب تشمل أشياء لا متناهية. ويرفض ابن ميمون الرؤية التي مفادها أن معرفة الرب تمتد فقط إلى الأشياء الثابتة غير القابلة للتغير وإلى الكليات فقط (GP3.20:481)، ومع هذا فإنه يشير إلى الرؤية القائلة بأن « المعرفة الإلهية تشمل الأنواع ولكن في بعض الحالات تشمل كل مفردات الأنواع». (المرجع السابق)

ومن الوارد للغاية أن يكون ابن ميمون قد طالع «ابن سينا» الذي ذهب إلى أن الرب

يعرف الأنواع مباشرة ولكنه يعرف على نحو غير مباشر المفردات المكونة لهذه الأنواع. وعلى الرغم من أن ابن ميمون لا يرفض صراحة هذه الرؤية فإنه ليس من المؤكد أنه أيدها خاصة أنه قد ذهب في فصل سابق إلى أنه «لا توجد أنواع خارج العقل غير أن الأنواع وباقي الكليات أفكار عقلية، وأن كل ما يوجد خارج العقل مفرد أو مجموعة من المفردات» (GP3.18:474).

وذهب بعض الباحثين إلى أنه على الرغم من أنه ليس للكليات وجود مستقل عن الذهن فإن ابن ميمون رأى أنها توجد في العقل مكونةً بالتالي عناصر معرفية، وفي النهاية فإن معرفتنا تقوم على المفردات وليس على الأنواع. ويؤكد ابن ميمون على معرفة الرب للمفردات بقوله « إن الرب يعرف عبر معرفة واحدة أشياء كثيرة ومتعددة». (GP3.20:480) ويكشف استخدام ابن ميمون لمفردتى «كثيرة» و«متعددة» عن اهتمامه بتوضيح أن معرفة الرب تشمل الجزيئات المفردة. ولكن هل يمكن للرب معرفة عدد غير متناهٍ من أمور متعددة وكثيرة الأجزاء دون أن تعني هذه المعرفة أية تعددية في طبيعته؟ ولا يلتفت ابن ميمون إلى هذه المشكلة، ويخلص ببساطة إلى أن معرفة الرب غير محدودة (GP3.20:483).

تعريف الملاءمة وعدم الملاءمة

وتقود نظرية ابن ميمون الخاصة بالعناية الإلهية إلى بحث فكرة العلم الإلهي على نحو أكثر دقة، وقد رأينا فيما تقدم أنه في إطار نظرية الوجود التي تعلي من شأن وحدة الرب فإن الإله يوصف بالوحدة غير المتغيرة في جوهرها، كما يوصف بأنه عليم. ويتقبل ابن ميمون نظرية أرسطو في المعرفة التي تطابق العالم بالشيء المعلوم.

وقد تم التعبير عن فكرة أن الرب يعرف على الأقل ذاته في مقولة أرسطو إن الرب فكرة تتأمل ذاتها، ومن هنا فإن القول بأن الرب يعرف الأحداث في العالم الدنيوي يفترض ثمة مشابهة على الأقل، أو تماثل فعلي بين الرب وما يعرفه.ومع هذا فحينما نقول إن معرفة الرب تتجاوز جوهره إلى مخلوقاته فإنه تبرز عدة مشكلات.

وتتمثل المشكلة الأكثر أهمية في هل يعرف الرب الجزيئات؟ وإن كان يعرفها فكيف يمكننا أن ننسب إلى الرب الخير في علاقته بجزيئات بعينها؟ولكن إذا كان الرب يعرف الجزيئات فهل هذه المعرفة تضع وحدة الرب أو عدم تحوله وجوهره محل تساؤل؟وإذا

كانت الأشياء التي يعرفها الرب تتكون من تعددية، فهل جوهر الرب مماثل لهذه التعددية مما يؤثر على الألوهية. وعلاوة على هذا، فإذا كانت الأشياء التي يعرفها الرب قابلة للتغير فهل جوهر الرب يتغير مع تغير الأمور التي يعرفها. ولكن وفقا لنظريات أرسطو فإن المحرك الأول لا يتحرك ولا يتغير، ومن هنا واجه مفكرو العصور الوسطى مسألة الألوهية سواء في تغيرها أو ثباتها، وكان على ابن ميمون أن يشرح كيف يمكن للرب أن يعرف جزيئات العالم الأرضي دون أن تؤثر هذه المعرفة على جوهر الرب.

ويوجد في تاريخ الفكر الوسيط نهجان لاهوتيان في التعامل مع مشكلة معرفة الرب المسبقة، وهما منهج الملاءمة وعدم الملاءمة.[٨] ويرى أتباع مذهب عدم الملاءمة أن معرفة الرب بالمستقبل لا تتماشى مع احتمال وقوع أحداث بعينيها. ويمكن أن نميز بين شكلين من عدم الملاءمة. ويتمثل الشكل الأول في «عدم الجبرية اللاهوتية»، ويرى أتباع هذا النهج أن الرب لا يعلم الأحداث قبل وقوعها، ولو كان لديه معرفة مسبقة بالأحداث فإن هذه الأحداث لا يمكن أن تفسر على أنها حرة. وانطلاقا من الإيمان بحرية الاختيار فإن من لا يؤمن بالقضاء والقدر يرى أن قيام المرء بأى فعل يستثنى معرفة الرب المسبقة بهذا الفعل، وأنه حينما تكون للرب معرفة مسبقة بكل ما يفعله المرء فليست لدى الإنسان القدرة على فعل عكس ما يرغب الرب.[٩]

أما الشكل الثاني من عدم الملاءمة فيتمثل في الجبرية اللاهوتية التي ترى أنه ما دام أن الرب يُقدر الأحداث فإن كل أفعال البشر مقدرة.وكما سنرى لاحقا فإن الجبرية اللاهوتية تنطوي على عصمة الرب، وأنه لا يمكن أن يخطأ في تقدير المستقبل. ويتفق الجبريون وخصومهم على حد سواء في أنه إذا كان الرب يعلم الأحداث التي ستقع مستقبلا فإن الحرية البشرية مقيدة بمعرفة الرب غير أنهم يختلفون بشأن إذا ما كان للرب معرفة مسبقة، فيلتزم معارضو المذهب الجبري بالحرية الإنسانية في حين أن أتباع المذهب الجبري لا يريدون تقييد معرفة الرب المسبقة.

وعلى خلاف مذهب عدم المواءمة فقد تبنى معظم الفلاسفة اليهود والمسيحيين شكلا لاهوتيا خاصًا بالملاءمة فادعوا أن معرفة الرب المسبقة بالأحداث التى ستقع مستقبلا لا تنفي الحرية الإنسانية، ومن هنا فليس لدى أتباع مذهب الملاءمة أية مشكلة في التأكيد على أن للرب معرفة مسبقة، وأن الفرد يمارس في ذات الحين أفعاله بحرية. وتتمثل أحد

أسباب شيوع مذهب الملاءمة في أنه يسمح بوجود نظرية المسئولية الأخلاقية.

وكان أرسطو هو الفيلسوف الأول الذي طرح نظرية المسئولية الأخلاقية على ضوء قضية الأفعال القائمة على الإرادة، فربط في الجزء التاسع من كتاب التفسير (انظر فيما يلي الجزء الخاص بمسألة هل تؤثر معرفة الرب المسبقة على أفعال البشر) الأخلاق بالمسئولية، فزعم أنه لا يمكن أن يكون البشر مسئولين أخلاقيا عن أفعالهم إن لم يكونوا قادرين على اختيار أفعالهم[١٠].ويعبر ابن ميمون عن هذا الموقف الأرسطي مؤكدا أنه إذا لم يكن للبشر القدرة على اختيار أفعالهم على نحو حر «فبأي حق إذن يمكن للرب أن يعاقب الأشرار ويكافئ الأتقياء».(R5.5:87a) وإن لم تكن لدينا إرادة حرة فإن عقيدة الثواب والعقاب تصبح عديمة الجدوى، كما أن المسئولية الأخلاقية تعتمد على حرية الاختيار. ويربط ابن ميمون على هذا النحو قضية الحرية البشرية بالمسئولية الأخلاقية ويضع إشكالية العلم الإلهي في سياق التساؤل عمن يتحمل مسئولية الذنب البشر أم الرب. ووفقا للصورة الجبرية فإن الرب مسئول عن الخطأ البشري، وهكذا تصبح نظريات الثواب لا طائل منها. وكان ابن ميمون حريصا على تدعيم العلاقة القائمة بين العلم الإلهي وحرية الإرادة والمسئولية الأخلاقية.

العلم الإلهي والاختيار البشري

يقدم ابن ميمون في أعماله التشريعية رؤية قائمة على الملاءمة ووفقا لها فإن الرب يعلم الأفعال البشرية، كما أن للبشر حرية الاختيار.ويتم تقديم الاختيار الحر في صورة المكون الضروري للنظريات اللاهوتية المتعلقة بالثواب والعقاب.[١١] ويناقش ابن ميمون هذه القضية في تفسيره للمشنا، ولكنه لا يتطرق فيه إلى هذا الموضوع على نحو مفصل كما لا يتطرق إلى المشكلات الفلسفية الخاصة بهذه القضية.

ويحذر ابن ميمون قراءه من تبني موقف صارم تجاه مثل هذه القضية ويتعهد بمناقشتها في أعماله اللاحقة، فيوضح في مقال «قوانين التوبة» أن «حرية الإرادة توهب لكل شخص» (R5.1:86b)، وينكر تحديد الرب لقدرنا، فيقول: «لا يوجد من يجبر الإنسان أو يفرض عليه ما يفعل، فيسلك كل إنسان الطريق الذي يشاء بشكل تلقائي وبإرادته» (R5.2:87a). ويخبرنا ابن ميمون أن القدرة على الفعل تكمن في أيدينا، وأن الرب يسعد «بامتلاك البشر لحرية الإرادة وأن كل أفعالنا تخضع إلى حرية التصرف والاختيار،

ولا يوجد من يجبر المرء على أي شيء سوى ذاته ومن خلال العقل الذي وهبه الرب إليه». (R5.8:87b) ويوضح ابن ميمون في إطار التعليق على مشكلة كيف يمكن للبشر أن ينعموا بالإرادة الحرة في الوقت الذي نقر فيه بأن للرب معرفة مسبقة بأفعالنا ، حيث إنه لا يمكن للعقل البشري أن يتفهم النهج الذي يعرف به الرب العالم، فيقول: «إننا نفتقر القدرة على معرفة كيف يعرف الرب مخلوقاته وأنشطتهم». (R5.10:87b)

ويعبر هذا النهج عن التزام ابن ميمون بمقولة الحاخامات التي مفادها «إن كل شيء مقدر باستثناء الإرادة الحرة التي وهبت»(Mishnah Avot 3.15)، ومن هنا فإنه يقر بشكل واضح أن الرب يعرف كل أحوال البشر، وأننا مسئولون عن أفعالنا. ويجب أن نلاحظ أنه على الرغم من احتكام ابن ميمون للشريعة والأدلة المستقاة من العلوم فإنه لا يقدم أية أدلة سوى بعض الاقتباسات من أسفار الأنبياء بالعهد القديم.

ويخصص ابن ميمون الفصل الثامن من كتاب «الثمانية فصول» إلى مسألة الحرية البشرية التى يتناولها على ضوء قضية الجبر والاختيار مؤكدا أنه على الرغم من تقدير الرب لأحداث العالم الأرضي فإن للبشر حرية مطلقة. ويشرح ابن ميمون على ضوء هذه الرؤية الفقرة التوراتية التي جاءت في سفر الخروج بالتوراة والتي قال فيها الرب: «سأشدد قلب فرعون». وأوضح ابن ميمون عند تفسيره لهذه الفقرة أن فرعون والمصريين قد اختاروا التمرد على الرب «بمشيئتهم الحرة وعواطفهم الجياشة التي اعتملت في قلوبهم دون أي ضغط خارجي يجبرهم على هذا» (EC8;95). وهكذا تم تشديد قلب فرعون بعد أن اختار بكامل إرادته التعدي على بني إسرائيل. ويزعم ابن ميمون أنه بعد أن تم تشديد قلب فرعون فقد حرمه الرب من فرصة اختيار التوبة والتراجع عن أفعاله والسماح لبني إسرائيل بمغادرة مصر (انظر أيضا R6.3:88a).

ويعود ابن ميمون إلى فكرة أن معرفة الرب تتطابق مع جوهره ومن هنا فإنها غير مفهومة للبشر، فيقول: «لا يمكننا تفهم معرفة الرب، فعقولنا لا تستوعبها البتة لأنه هو بذاته المعرفة والمعرفة هي ذاته» (EC8:101). ومن هنا يمكننا قول إن معرفة الرب المسبقة بأفعال البشر تتماشى مع الحرية الإنسانية فقط في سياق الاعتراف بعدم ملاءمة معرفة الرب لعقولنا.

وبينما تقدم أعمال ابن ميمون التشريعية رؤية تقوم على الملاءمة مؤكدةً أن حرية البشر في اختيار أفعالهم تتوافق مع مبدأ العلم الإلهي فمن الواضح أنه يقدم في « دلالة الحائرين» رؤية أخرى لمسألة الحرية البشرية، حيث ناقش هذه المسألة في كل من الفصل السابع عشر من الجزء الثالث وفي الفصل الثامن والأربعين من الجزء الثاني من «دلالة الحائرين».[١٢] ويرى ابن ميمون في الفصل السابع عشر من الجزء الثالث أن للبشر «قدرة مطلقة» على التصرف؛ أي أن لديهم حرية الاختيار والقدرة على « القيام بكل شيء في حدود قدرة الإنسان». ومع هذا وفي جملة لاحقة بذات الفصل فإنه يبدو في صورة من يساوي بين اختيارات البشر والحيوانات تاركا الباب مفتوحا أمام إمكانية أن تكون خيارات البشر محددة من قبل عوامل خارجية. ولا تنطوي المساواة بين خيارات البشر والحيوانات على قراءة جبرية للإرادة البشرية مثلما لاحظ عدد كبير من الشراح والمفسرين؛ حيث إن العلة الخارجية لا تكون علة حتمية بالضرورة. ويرى ابن ميمون أنه يوجد تعليل تراتبي رياضي يقوم على سلسلة مترابطة من العلل حيث تقود كل علة إلى الأخرى.

ويقدم الفصل الثامن والأربعون من الجزء الثاني من «دلالة الحائرين» دليلا أقوى على الجبرية، حيث يؤكد ابن ميمون في هذا الفصل أن كل الأفعال الإرادية و اللا إرادية التي يقوم بها الإنسان مردها إلى الرب، ويقارن ابن ميمون في هذا الفصل بشكل واضح بين خيارات البشر والحيوانات، فيقول:

مثلما يحدد الرب خيارات الحيوانات غير العاقلة، ومثلما أوجد الإرادة الحرة في الحيوانات العاقلة فإنه يحدد المجرى الطبيعي للأشياء الطبيعية... ومن الممكن أن نقول على ضوء كل ما تقدم وفيما يتعلق بما يتولد عن هذه العلل إن الرب يأمر الأشياء بقوله كن فيكون، فتكون على النحو الذي يقدره. (Gp2.48:410)

وتؤكد هذه الفقرة أن الرب يحدد كل الأفعال سواء للحيوانات وللبشر، وقد حاول الباحثون التقليل من التأثير الجبري لهذا النص، فحاول البعض تقديم قراءة توفيقية لابن ميمون، كما حاول آخرون تقديم قراءة متحررة بعيدة عن النزعةالجبرية.[١٣]. وعلى الرغم من اتفاقي مع الباحثين الذين يؤكدون على التيار التوافقي في الأعمال التشريعية فإني أري أنه لا توجد سوى مساحة محدودة من الدليل النصي على القراءة

الجبرية أو الحرة لـ «دلالة الحائرين». ومن أسف أن ابن ميمون لم يذكر سوى القليل عن الإرادة البشرية أو المشيئة الإلهية في «دلالة الحائرين». ومع هذا فحينما نجمع كل ما قاله ابن ميمون يتضح لنا أنه تبنى رؤية جبرية.

هل تؤثر معرفة الرب المسبقة على الاختيار البشري

يمكن أن نتفهم مناقشة ابن ميمون لمعرفة الرب المسبقة بالأحداث التي ستقع مستقبلا على ضوء كتاب «التفسير» لأرسطو الذي حدد الصعوبات الزمنية والمنطقية الكامنة في المعرفة المسبقة. وكان أرسطو معنيا في قصة «صراع البحر» الواردة في الفصل التاسع من كتاب التفسير على الحفاظ على حدود قانون استثناء الوسط (الذي يعني أن كل القضايا لابد أن تندرج إما في إطار باء موجبة أو باء سالبة ولكن لا يمكن أن تندرج القضايا في إطارهما معا). ويلتزم أرسطو بمبدأ الخيار البشري، وهكذا يرى أن الأحداث المستقبلية غير مقدرة.

وكان المثال الخاص بصراع البحر الذي قدمه أرسطو مناسبا لمناقشة ابن ميمون لقضيتي العلم الإلهي وحرية الإرادة والتى اهتمت ببحث طبيعة معرفة الرب للمستقبل أو للماضى. وربما كنا سنستفيد كثيرا لو كنا عرفنا أن ابن ميمون طالع قصة صراع البحر التى لم يرد أي ذكر لها سواء في مقاله عن المنطق أو في أي عمل من أعماله الأخرى، ومع هذا فمن الوارد أن يكون ابن ميمون تأثر بشرح الفارابي لكتاب التفسير لأرسطو الذي شكل الحتمية المنطقية البسيطة التي لا تحمل معها افتراضات جبرية[١٤].

وعلى نحو أكثر تحديدا، فإنه إذا كان الرب موجودًا في كل الأزمنة بل ويعرفها فماذا يعنى إذن المستقبل: فلو كان ما هو مستقبلي يعد ماضيًا للرب فهل يعني هذا أن المستقبل تحدد في علم الوجود مثل الماضي؟ وهل معرفة الرب المسبقة بالأحداث التي ستقع في المستقبل تنطوي على ضرورة وقوع هذه الأحداث؟ويجب أن ندرك هنا أن المعرفة الإلهية على خلاف نظيرتها البشرية معصومة من الخطأ، وترتبط بمعرفته المسبقة. إن ما يعني ابن ميمون هنا هو أنه إذا كان الرب معصوما من الخطأ، فإن مجالات معرفة الرب لا يمكنها أن تكون على النحو الذي عرفه بها الرب، ولكن كيف يمكننا تفسير قدرة البشر على مواجهة المعرفة المسبقة المعصومة من الخطأ، وتعد هذه القضية على قدر كبير من الأهمية.

ويرى ابن ميمون أن معرفة الرب لا تتأثر بأى تحول، ويؤيد هذا القول من خلال التمييز بين عدم الوجود المطلق والنسبي، فيرى أن عدم الوجود المطلق لا يندرج في معرفة الرب (GP3.20:480) في حين أن اللا وجود النسبي أو الأحداث المستقبلية يمكن أن يكون محل معرفته، وأنه يمكن للرب معرفة تلك « الأشياء غير الموجودة التي ستأتي كينونتها إلى الوجود» (GP3.20:481).ويوضح ابن ميمون ما يقصده عن معرفة الرب بقوله «إن عدم وجود شخص الآن لا ينفي إمكانية أنه سيوجد في المستقبل لبرهة من الوقت ثم سيتوقف عن الوجود»، و«إن معرفة الرب لا تزداد حينما يأتي هذا الشخص إلى الوجود، حيث إنها لا تحتوي على شيء لم يوجد من قبل». ولا تحتوي هذه المعرفة على تعددية أو تحول: « فالشيء المنتج كان معروفا على نحو دائم أنه سينتج بالطريقة التي أحضر بها إلى الوجود». (المرجع السابق) وتعكس هذه التفاصيل ذات المشكلة المحيرة التي تناولناها في البدء، وسرعان ما يشير ابن ميمون إلى أن معرفة الرب لا تتسبب في الحدوث الحتمي لأى كينونة ، وهكذا يظل الممكن ممكنا، فيقول ابن ميمون:

إن معرفته عز وجل بأن شيئا بعينه سيظهر إلى الوجود لا تجعل الشيء الممكن يترك طبيعته الممكنة. وعلى خلاف ذلك فإن طبيعة الممكن تظل ملازمة له، فالمعرفة المتعلقة بالأمور المنتجة، والتي ستنتج، لا تنطوي على إمكانية أن تتحول هذه الأمور إلى ضرورية. إن معرفة الرب بما سيحدث لا تجعل الشيء الممكن يترك طبيعته. (GP3.20:482)

ويؤكد ابن ميمون على نقطتين، فيؤكد أن معرفة الرب لا تنطوي على أية تعددية كما يؤكد أنه لا يعقل أن يحصل الرب في فترة بعينها على معرفة لم يسبق له معرفتها. وقد سبق لنا أن ناقشنا هذه النقطة، وعلاقتها بتقدير أحداث المستقبل. أما عن مقولة إن معرفة الرب لا تنطوي على تعددية فتؤكدها مقولة إن الرب يعرف «عبر معرفة واحدة أشياء كثيرة ومتعددة» (GP3.20:480)·أي أن الرب يعرف التعددية دون أن تنطوي طبيعة الرب على أية تعددية. ويميز ابن ميمون بين المعرفة التي يجنيها الصانع من شيء صنعه وبين معرفة شخص آخر لشيء لا زال محل التساؤل، فيؤكد أن معرفة الرب بالأشياء مثل معرفة الصانع؛ حيث إنها ليست مستمدة من الأشياء ذاتها حيث «إن الأمور التي هي محل تساؤل تلي معرفة الصانع السابقة التي تحدد الأشياء». وعلى نحو آخر فما دام

أن المعرفة الإلهية سابقة لكل شيء فإنها لا تتأثر بالحالة الوجودية للأشياء الناجمة عن المعرفة. ومن هنا يذهب ابن ميمون إلى أنه ما دام أن الأشياء التي هي محل معرفة الرب لا تؤثر في معرفة الرب فإن جوهر الرب لا يتأثر بالتعددية. إن ابن ميمون يؤكد دائمًا أن الكينونة الإلهية تقوم على الوحدة ولا تتأثر بالتعددية.

الخاتمة: تراث ابن ميمون

ويمكننا الآن تلخيص وتقييم ما توصلنا إليه من نتائج، وقد عمل ابن ميمون على مواجهة التوتر الناجم عن منظومتين من التقاليد، والمنظومة الأولى هي منظومة ميتافيزيقية ينظر فيها إلى الرب بوصفه كينونة لا تتغير في جوهرها وعليمة. أما المنظومة الثانية فتزعم أن الرب شديد الارتباط بعدة كينونات متحولة، ومن هنا يبرز السؤال هل تشمل معرفة الرب كل ما هو ممكن؟ وإن لم يكن الأمر على هذا النحو فمن الممكن قول إن معرفة الرب ناقصة؛ أي أن عدم معرفة الرب بحيز الإمكان يمثل عجزا في طبيعته الإلهية. وإن كانت معرفته تمتد إلى العالم الدنيوي الممكن، فمن الممكن قول إن الممكن يمهد الطريق إلى الضروري؛ أي أن معرفة الرب تحول دون وجود الممكن.

وعند محاولة الإجابة على التساؤلات التي طرحت في بداية هذا الجزء فإن ابن ميمون يتمسك بالرؤية القائلة بأن الرب عليم بكل شيء زاعمًا أن الرب يعلم كلا من الكليات (أو الموجودات المادية) والجزئيات والأحداث المستقبلية، وأنه على علم بالجزئيات المادية، كما يعرف الأحداث المستقبلية على الرغم من أنها لم توجد بعد. ووفقا لهذه الرؤية فإن الرب لا يتأثر بما يعرف. ويحاول ابن ميمون التصدي لأية اعتراضات تتعلق بعدم التماسك المعرفي لمثل هذا الحل من خلال التأكيد على طبيعة الرب المتفردة وغير القابلة للتحديد. ويذهب ابن ميمون إلى أنه نظرا لغموض مفردة «المعرفة» عند إطلاقها على الرب والإنسان في ذات الحين فإنه لا يمكن توقع التماسك في المجالين.

وتعكس نظرية العناية الإلهية التي طرحها ابن ميمون هذه الرؤية الخاصة بالعلم الإلهي، غير أن موقفه إزاء هذه القضية يشوبه التعقيد، لأنه إن لم يكن الرب يعرف كل فرد على نحو شديد الخصوصية فهل يمكنه أن يحميه من الشر، وأن يمنحه العناية الإلهية وأن يقدر له الثواب والعقاب؟ وفي إطار تأييد فرضية أن معرفة الرب بالجزئيات تتضمن الرعاية الإلهية فمن الممكن قول إن الرب يحجب العناية الإلهية عند معرفته أن المرء

منشغل بغيره. وبناء على هذه القراءة فإن معاناة الإنسان أو استفادته من العناية الإلهية هي نتيجة مباشرة لمعرفة الرب. ومما يؤكد هذه الرؤية ما جاء في الفصل السادس بشأن «أن الرعاية مختصة فقط بالأفراد» (GP3.18:476) وتثير هذه القراءة مشكلتين، وهما أن الرب مسئول بالكامل عن معاناة الأتقياء، وأن الرعاية الإلهية المرتبطة بالعلم الإلهي تؤثر على حرية الاختيار. وبناء على هذه القراءة فليس للبشر حرية الاختيار على ضوء معرفة الرب بالأحداث المستقبلية.

ويمكن أن نقارن رؤية ابن ميمون بالرؤية الفيلسوف «جيرسونيديز» اللاحق له الذي حاول أن يقدم نظرية متماسكة أكثر عقلانية للعلم الإلهي. وفي إطار جهود «جيرسونيديز» للتوسط بين أرسطو وابن ميمون فقد رأى أن الرب يعلم الجزئيات فقط؛ أي أن الرب يعرف خصوصية بعض الأمور غير أنه لا يعرف مكمن خصوصيتها. ويعرف الرب الأفراد على سبيل المثال من خلال معرفة انتمائهم للجنس البشري. وبينما ذهب ابن ميمون إلى أن معرفة الرب لا تنفصل بالضرورة عن مواضع معرفته فقد رأى جيرسونيديز أن المعرفة الإلهية تحول دون وقوع الأحداث على نحو طارئ.

ووفقا لجيرسونيديز فإن الرب يعلم أن بعض الأوضاع قد تدخل إلى حيز الفعل وقد لا تدخل إلى حيز الفعل، ولكن وبقدر ما تكون هذه الأحداث في طور الممكن فإن الرب لا يعرف أي البدائل سيتحقق.ويرى جيرسونيديز على نحو مشابه أن العناية الإلهية عامة في طبيعتها وأنها تتعلق أولا بالأنواع وعرضا بجزئيات الأنواع. وحتى يتم تفسير وجود المعاناة البشرية فإنه يميز بين «الرعاية الإلهية» الكامنة في الطبيعة ذاتها و«العناية الخاصة» المتعلقة بالاكتمال الروحي للفرد، فيتم التمتع بالرعاية الخاصة على نحو يرتبط بالاكتمال الفكري الذي يحققه الفرد. ويحقق قلة من البشر «نوعا من الاتحاد والتواصل مع الرب» الذي يزود الفرد بالرعاية الإلهية(Gersonides1987,175). وكما لاحظنا فيما تقدم فإن من يتواصل مع العقل الفاعل يتلقى هذا التواصل على نحو أكثر اكتمالا.

وعلى نحو مناقض لجيرسونيديز فقد أكد ابن ميمون على اختلاف الألوهية كلية وعدم إمكانية التعرف على الصفات الإلهية وعدم قدرة البشر على فهم معرفة الرب. وقد سعى ابن ميمون إلى التوفيق بين حقيقة أن الرب نظم حياتنا وبين حقيقة الحرية الإنسانية التي

تعد شرطا ضروريا للمسئولية الأخلاقية والدينية. ولكن وكما حاولت أن أظهر فإن هذه الحلول محفوفة بالتوتر. وقد حقق ابن ميمون هذا التوازن بين العلم الإلهي والدلالات المنطقية والمعرفية المتولدة عن هذه المعرفة من خلال التضحية بمعنى مفردة «المعرفة» عند تطبيقها على الرب. وعلاوة على هذا وعند تأييد فكرتي العلم الإلهي والعناية الإلهية والقول بأن هذين المفهومين يشتملان على الجزيئات (سواء المتحققة أو غير المتحققة) فقد قدم ابن ميمون رؤية لحرية الاختيار البشري أسفرت عن رؤية تقلل من المذهب الجبري في باقي أعماله.

الهوامش

بينما نعرف أن ابن ميمون قرأ أعمال الفارابي في المنطق بعناية فإنه ليس لدينا دليل نصي يفيد أنه قرأ تفسيره على كتاب التفسير لأرسطو على وجه الخصوص. وفي الحقيقة فإن إنكار وجود قيمة حقيقية محددة للمقولات الخاصة بالأحداث المستقبلية كان من الممكن أن يتماشى مع عرض ابن ميمون لنظرية الحرية البشرية، وكان سيسمح له بتبني قراءة غير جبرية لا تقلل من سلطة الرب. وقدم «جيرسونيديز» في تفسيره لتفسير ابن رشد لكتاب التفسير لأرسطو فهما غير جبري للأحداث المستقبلية. ويناقش «بينور»(١٩٩٥أ) المثال الذي قدمه أرسطو والخاص بالقتال البحري على نحو مفصل، وفي سياق نظرية ابن ميمون للعلم الإلهي.

الهوامش

(١) كان أبو بكر الرازي طبيبا وفيلسوفا إسلاميا هاجم الدين معتمدا في هجومه على وجود الشر في العالم. انظر. «Pines»(١٩٦٣). لمزيد من التفاصيل

(٢) يلاحظ «Pines» عند عرضة للنظريات الخمس أن ابن ميمون كان متأثرا بمقال «عن الرعاية الإلهية» الذي وضعه ألكسندر أفروديس الذي تمت الإشارة إليه صراحة في الفصل السادس عشر من الجزء الثالث من « دلالة الحائرين».

(٣) لايوجد في الحقيقة دليل على أن أرسطو تبنى هذه الرؤية الخاصة بالعناية الإلهية التي نسبها إليه ألكسندر وابن ميمون. وعلاوة على هذا وفي مقال ألكسندر فإن الرؤية الثالثة منسوبة إلى أفلاطون في حين أن ابن ميمون ينسبها إلى الأشاعرة. ويناقش الباحث شترن مقالاً «عن الرعاية» وأهميته في تبني ابن ميمون لمفهوم الاختيار الحر. Stern. ١٩٩٧

(٤) انظر Nadler (٢٠٠٨) للتعرف على المناقشة الفلسفية لنظرية ابن ميمون.

(٥) يلاحظ «Eisen» أنه من الصعوبة بمكان توفيق هذه المسألة الأخيرة نظرا لأن أيوب يوصف بأنه قد حقق اكتمالا أخلاقيا مما يقلل من تبرير ابتلائه بعيوب بدنية. انظر «Eisen (2004، 55)».

(٦) يهتم الفصل الحادي والخمسين من الجزء الثالث من «دلالة الحائرين» بكيفية تحقيق المعرفة والاتحاد بالرب، ويمثل ذروة فكر ابن ميمون، وسنعود إلى هذه النقطة المهمة في الفصل التاسع.

(٧) تمت الإشارة إلى خطاب ابن ميمون إلى ابن تيبون لدى «Diesendruck» (1936)، ومن أسف أن ابن ميمون توفي قبل تلقي ابن تيبون للخطاب. ومن هنا لا نعرف رده. ولمناقشة نظريتي الرعاية الواردتين في « دلالة الحائرين» انظر «Touati» (١٩٩٠) و«Nadler» (٢٠٠٨)

(٨) اني معنية في هذه المناقشة أساسا بالصيغ اللاهوتية للجبرية وعدم الجبرية، وسألتفت فيما بعد إلى الجبرية المنطقية والجبرية اللاهوتية.

(٩) يقترب «Gersonides» و«Ibn Daud» من هذه الرؤية محاولين تأييد مبدأ الحرية البشرية على حساب العلم الإلهي، وسألتفت إلى آراء جيرسونيديز في خاتمة هذا الفصل. ويجب أن نلاحظ في هذا الصدد أن قلة من الفلاسفة المسلمين والسكولاستيين تبنت مذهب اللا جبرية. يعد الباحث «Ockham» من القلة القليلة غير أنه يهتم أيضا بدلالات المعرفة الإلهية. إن ما أسميه الرؤية اللاجبرية يسمى أحيانا «التحررية المفرطة». انظر على سبيل المثال (Gellman (1989))

(١٠) ذهب أرسطوفي كتاب الأخلاق النيقوماخية أن الأفعال المنطلقة من الإرادة هي التي تستحق الثناء أو الذم(NE1109b30-35). ويعني أرسطو بالفعل الاختياري أن يكون أصل الفعل من قبل الشخص، وأن يكون الشخص واعيا بما يقوم به (NE1110a-1111b4).

(١١) إن إحدى المشكلات هي أن ابن ميمون لم يعرف بوضوح مصطلحات «الإرادة الحرة» و«الحرية»، ومن هنا يجب أن نكون حريصين وألا ننسب إليه ما لا يقوله بالفعل.

(١٢) ذهب «Pines» و«Altmann» إلى أن ابن ميمون يتبنى في هذه الفقرات شكلا من أشكال الجبرية التي ترفض وجود خصوصية للإرادة البشرية. انظر «Pines» (١٩٦٠) و«Altmann» ١٩٧٤ للتعرف على المناقشات الكلاسيكية الخاصة بالنزعات الجبرية في «دلالة الحائرين».

(١٣) أصر «Pines» على القراءة الجبرية لـ«دلالة الحائرين» (Pines1960،1963)، ويلتقي «Altmann» مع «Pines» غير أنه رأى أنه توجد مساحة قليلة من الحرية (Altmann1973). وقد حاول «Hyman» على سبيل المثال التأكيد على وجود تشابه بين مناقشة ابن ميمون ومناقشة أرسطو في كتاب الأخلاق النيقوماخية. ومثلما تتسم الأفعال الإرادية لدى أرسطو بأنها إما مسببة ومحددة أو مسببة دون أن تكون محددة فإن «Hyman» يرى أن بعض الأفعال بالنسبة لموسى بن ميمون مسببة دون أن تكون محددة. (انظر Hyman 1997). وعلى نحو مشابه فإن «Stern» يذكرنا بأن العلة الأرسطية ليست شرطا ضروريا كافيا للحدث وأن ابن ميمون يرى أن الأحداث لها علل مسبقة وأنها ليست مفروضة. (Stern١٩٩٧). ويتفق كل من «Gellman» و«Sokol» و«Stern» في محاولة العثور في «دلالة الحائرين» على أساس لما يمكن أن يفسر على أساس فعل «ذاتي الحركة» أو «مستقل» من أجل العثور على فكرة الإرادة الحرة في دلالة الحائرين. وذهب «Gellman» مؤخرا إلى أن ابن ميمون كان «متحررا للغاية» في كل من أعماله المتعلقة بالشريعة وفي «دلالة الحائرين». (Gellman 1989). في حين أن «Sokol» ذهب إلى أن رؤية ابن ميمون تقترب من نظرية «الذات المعقولة» التي قدمها مفكرون مثل تشارلز تايلور و«يلينور ستامب» و«سوزان وولف». (ويقدم Stern قراءة لابن مميون تقوم على النظريات المعاصرة للتحقق الذاتي. (Stern1997).

(١٤) بينما نعرف أن ابن ميمون قرأ أعمال الفارابي في المنطق بعناية فإنه ليس لدينا دليل نصي يفيد أنه قرأ تفسيره على كتاب التفسير لأرسطو على وجه الخصوص. وفي الحقيقة فإن إنكار وجود قيمة حقيقية محددة للمقولات الخاصة بالأحداث المستقبلية كان من الممكن أن يتماشى مع عرض ابن ميمون لنظرية الحرية البشرية، وكان سيسمح له بتبني قراءة غير جبرية لا تقلل من سلطة الرب. وقدم «جيرسونيديز» في تفسيره لتفسير ابن رشد لكتاب التفسير لأرسطو فهما غير جبري للأحداث المستقبلية. ويناقش «بينور» (١٩٩٥أ) المثال الذي قدمه أرسطو

والخاص بالقتال البحري على نحو منفصل، وفي سياق نظرية ابن ميمون للعلم الإلهي.

لمزيد من القراءة

- Altmann,Alexande. «The Religion of the Thinkers:FreeWill & Predestination in Saadia,Bahya, and Maimonides,» in S.D.Goitein(ed) Religion in a Religious Age(Cambridge,MA:AJS Press.1973)25-52
- Feldman,Seymor,» Divine Omnipotence, Omniscience and FreeWill « inSteven Nadler and T. M. Rudavsky(eds)The Cambridge History of Jewish Philosophy : from Antiquity through the Seventeenth Century(Cambridge: Cambridge University Press 2008) 659- 704
- Gellman. Jeriome. «Freedom & Determinismin Maimonides Philosophy» in E.L.Ormsby(ed) Moses Maimonidesand His Time(Washington.DC.1989)139-50
- Hyman.Arthur,» A spects of the Medieval Jewishand Islamic Discussion of Free Choice» in Charles Manekin and Menachem Kellner (eds)Freedom and Moral Responsibility Baltimore: University Press of (Maryland,1997)133-52
- Ivry,Alfred.» Maimonides on Possibility»inReinhartz et al (eds)Mystics.Philosophers and Politicians (Durham .NC:Duke University Press,1982)67-84
- Nadler.Steven. «Theodicy and Providence» in Steven

Nadlerand T.M.Rudavsky(eds) The
Cambridge History of Jewish
Philosophy : FromAntiqity through
the Seventeenth Century (Cambridge:
Cambridge University
Press.2008)619-58
- Pines,Shlomo, «Notes on MaimonidesViews Concerning Free
Will « excurses in « Studiesin Abul-
Barakat al-Baghdadi s Poeticsand
Metaphysics» in Studies in
Philosophy, Scripta
Hierosolymitana6 (1960)195-8
- Rudavsky,T,M. «Maimonides and Averroes on God s
Knowledge of Possibles» Daat 13
(1984) 27-44
- Schwartz,Michael, «Some Remarks Concerning Maimonides
Discussion of God s Knowledge of
Particulars» in Ira Robinson, Lawrence
Kaplan and Julien Bauer (eds) The
Thought of Mosesmaimonides:
Philosophical and Legal Studies
(Lewiston ,NY:EdwinMellen
Press,1990)189-97
- Sokol,Moshe, «Maimonides on Freedom of the Will and
Moral Responsibility» Harvard
Theological Review91(1998)25-39
- Stern,Joseph, « Maimonides Conception of Freedom and the
sense of Shame» in C. Manekin and
M.Kellner(eds) Freedom and Moral

Responsibility (Maryland: University
Press of Maryland1997),217-66
- Touati, Charles.» Les deuxtheories de Maimonides sur la
providence» in C.Touati (ed)
Prophetes, talmudistes, Philosophes
(Paris:Les Editions du Cerf,1990)

الفصل الثامن

الأخلاق والسياسة والشريعة

مقدمة

يسير ابن ميمون على نهج الفلاسفة القدماء في ربط الأخلاق بالسياسة، ووردت مناقشاته للأخلاق في عدة أعمال منها «الفصول الثمانية» و«القوانين الخاصة بسمات الشخصية»، و«دلالة الحائرين».[١] وكان ابن ميمون واضحا في «الفصول الثمانية» عند إشارته إلى أنه يقتبس مقولات كثيرة من حكماء التلمود ومن أقوال «الفلاسفة القدماء والمعاصرين»(LC60). ولم يرغب ابن ميمون في أن يحذر قراءه من الأفكار الغربية بشكل جاد ولهذا حرص على ألا يحدد مؤلفي المصادر التي يستعين بها في أعماله. ونعلم على أية حال أن أعمال أرسطو والفارابي وإلى حد ما أفلاطون شكلت خلفية مناقشات ابن ميمون.[٢]

وعلى الرغم من أن ابن ميمون لم يشر صراحة إلى كتاب المدينة الفاضلة للفارابي فإن هذا العمل كان من أهم مصادر رؤيته للأدوار المختلفة للفيلسوف والسياسي والنبي[٣]. وعلى خلاف أرسطو الذي رأى أن الإنسان كائن مدني بطبيعته وأنه حيوان سياسي فقد رأى أفلاطون أن الضرورة الاقتصادية هي التي تتسبب في وجود المدينة. وقد سار الفارابي على نهج أفلاطون فأكد في كتاب «تحقيق السعادة» أنه من واجب الفيلسوف الاشتغال بالسياسة وأن مفردات «الفيلسوف» و«الملك» و«المشرع» و«الإمام» مجرد مفردات مترادفة. وعلى الرغم من أن ابن ميمون لم يقتبس مقولة الفارابي صراحة فإنه توجد في «دلالة الحائرين» فقرات كثيرة تؤكد على أهمية الدور الذي يلعبه الفيلسوف في الحياة العامة. ولهذه الاعتبارات فإن أية مناقشة لنظرية ابن ميمون الأخلاقية لا بد أن تنطوي على الجوانب الاجتماعية والسياسية والفلسفية والأخلاقية.

وسنبحث في هذا الفصل رؤية ابن ميمون للأخلاق على ضوء ما ذكره الفارابي وأرسطو. وبعد وصف نظرية ابن ميمون في الوسطية فإننا نلتفت إلى الجوانب المكونة لهذه النظرية والمتعلقة بمشاعر الغضب والتواضع ودلالات نظريته للزهد. وتهتم هذه الدراسة بالتعرف على علاقة الوصايا بالعقل، ولهذا سنعمل على دراسة «مبررات الوصايا» التى طرحها ابن ميمون. وسنختتم هذا الفصل بمناقشة قضية الضعف الأخلاقي، التي شغلت ابن ميمون ومن سبقه من فلاسفة اليونان وفلاسفة المسلمين.

طبيعة الفضيلة الأخلاقية

ابن ميمون والأخلاق المثلى

رأى أرسطو أن الأخلاق تشكل جزءا من السياسية، ونظرا لأن البشر حيوانات سياسية(اجتماعية) فقد ذهب أرسطو إلى أن الحياة البشرية وما تنطوى عليه من سلوكيات أخلاقية لاتكتمل إلا في سياق اجتماعي.ووفقا لأرسطو فإن الدولة «أعظم وأكمل» من الفرد، ومن هنا فإن دور الدولة يتمثل في مساعدة الأفراد على تحقيق حياة أخلاقية، ولكن فما معنى أن يحيا المرء حياة أخلاقية وكيف يسهم هذا الأمر في تحقيق السعادة البشرية.وعند الإجابة على هذا السؤال يزعم أرسطو أن السعادة تمثل غرض الحياة البشرية، وأنها تتحقق من خلال الفعل. وقدم أرسطو في كتاب «الأخلاق النيقوماخية» ما أصبح يعرف بالأخلاق المثالية معرفًا الفضائل وسمات البشر الأخلاقية. ولم تركز أخلاق أرسطو المثلى على الصواب أو الخطأ بقدر ما ركزت على الخير أو السوء الكامن في الصفات الأخلاقية أي السمات السيكولوجية للبشر. وعلى الرغم من أن صحة الفعل تعتمد على خصوصية وضع الفرد فإن أرسطو ذهب إلى أنه توجد أفعال غير أخلاقية يجب تجنبها وغايات أخرى يجب العمل من أجل الوصول إليها.

وقد تأثرت رؤى ابن ميمون الأخلاقية بشدة بنظرية أرسطو مثلما نقلها الفارابي في كتاب فصول المدني الذي هو تفسير لكتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو.[٤]

ونظرًا لأن ابن ميمون كان مهتمًا بالأفعال وسمات الشخصية فقد اهتم في أعماله الأخلاقية وفي المقام الأول بالسمات الشخصية. ويستخدم ابن ميمون في كتاب

«الفصول الثمانية» مصطلحي «الفاضل» و«الشرير» لوصف السمات الشخصية مؤكدًا على الطبيعة الأساسية للفضائل الأخلاقية، فيقول «إن تحسين العادات الأخلاقية علاج للروح وقدراتها»(EC1)، ويجب أن نلاحظ أن ابن ميمون لا يستخدم مفردتي «الفضيلة» و«الرذيلة» لوصف أفعال البشر، وإنما لوصف سمات النفس البشرية. ورأى أنه توجد علاقة بين «الباطن» و«الظاهر» وأن سلوكنا الظاهري يقدم أفضل مدخل للسمات الداخلية، ومع هذا فإن الأفعال «الظاهرية» لا علاقة لها بالضرورة بالفضيلة أو الرذيلة. وقد أوضح ابن ميمون هذه النقطة في «الفصول الثمانية» وفى «مقال عن سمات الشخصية». وسنعود في الفصل التاسع إلى دلالات هذا التمييز المهم بين السلوك «الباطني» و«الظاهري».

ويتفق ابن ميمون مع أرسطو في رؤيته للأخلاق حيث يرى أن الأخلاق ليست علما محددا.وعلى الرغم من أنه من الواجب أن نتوقع أن تكون للأخلاق قوانين دقيقة صارمة فإنها لا تنطوي على ذات النوع من الدقة الموجود في العلوم البرهانية. وقد رأى أرسطو أن البحث في الأخلاق يعتمد بداية على الرؤى العامة عن الفضيلة ثم على «رؤية الشخص الحكيم». وهكذا فإن الحكماء هم القضاة الحقيقيون المختصون بالأخلاق.(NE1.3 1095a). ويختلف أفلاطون وأرسطو بخصوص هذا الأمر فبينما يرى أفلاطون أن الفيلسوف شخص سعيد ولا يستطيع سوى القلة الوصول إلى هذه المكانة فإن أرسطو كان أكثر براجماتية، حيث يؤكد أن الفضيلة الأخلاقية ليست خارج حدود البشر العادين. وسنرى أن موقف ابن ميمون يتأرجح بين تأكيد أرسطو على قدرة البشر على تحقيق الفضيلة وبين تأكيد أفلاطون لمبدأ الصفوة الذي يقصر الفضيلة على الفلاسفة.

ويميز ابن ميمون مثل أرسطو والفارابي في «الفصول الثمانية» بين نوعين من الفضيلة الأولى عقلانية والأخرى أخلاقية. وتشتمل الفضائل العقلانية على الحكمة والتفكير، كما تتضمن التفكير النظري والفكر المكتسب وما يسميه «الذكاء والفهم الخارق» أو الحدس.(EC2:65)أما الفضائل الأخلاقية فموجودة في الجزء الغذائي من النفس وليس في الجزء العاقل وتتضمن عدة خواص مثل الاعتدال وسعة العقل والعدالة واللطف والتواضع والقناعة والشجاعة. وقد أثار هذا الفصل بين الفضائل الفكرية

والأخلاقية مسألة أخرى تتعلق بالحالة الإبستيمولوجية للمعرفة الأخلاقية.(٥) وقد رأينا في الفصل السادس أن ابن ميمون يميز بين العقل والخيال مؤكدا أن هذا التمييز يسمح بوجود موازنة بين ما هو حقيقي وزائف من جهة وبين الخير والشر من جهة أخرى. ويرى أننا نسقط في الخطأ بسبب ما يصوره لنا الخيال (GP1.2)، وأنه من الضروري ألا يتم خلط الخيال بالعقل.

وتعد دلالات هذا التمييز بين العقل والخيال على قدر كبير من الأهمية عند الالتفات إلى مبررات الدعاوى الأخلاقية، حيث يرى ابن ميمون أن الخير والشر وعلى خلاف الحقيقة والضلال لا يرتبطان بالفكر بقدر ما ينجمان عن الخيال. وعلى نحو أكثر تحديدًا فإن مفردات مثل الخير والشر تعني عامةً الآراء المسلم بها، والأشياء المقبولة المعروفة ولا تكمن في الواقع ذاته.(Guide1.2.2.33) ويتضح من هنا أن المفردات المتعلقة بالأخلاق تتسم بطابعها النسبي مقارنةً بفرضيات الرياضيات والطبيعة التي يمكن أن نعرفها عن طريق علم البرهان.

وكان ابن ميمون شديد الوضوح فيما يتعلق بغاية الوجود البشري (أي الاكتمال الفكري)، فذهب إلى أن ما يوجهنا صوب الهدف النهائي في الحياة يتمثل في الخير. ونظرا لأن القيم الأخلاقية تعكس أوضاعًا ذات خصوصية فإن المعرفة الأخلاقية يجب أن تستمد من المعرفة العقلية. ويتسم الفصلان الثالث والرابع من الجزء الأول من مقال «خواص الشخصية» بكونهما متشبعين باللغة المعيارية – أي بالدعوة إلى الخير والطريق القويم الذي يجب أن يتبع.

وقد اعتمد ابن ميمون على فكر أرسطو عند تقديمه للمبررات العقلانية اللازمة لاتباع الخير والتي تقود إلى الكمال، كما حرص على تقديم مبررات مستقاة من الشريعة اليهودية فيخبرنا « أننا قد أمرنا باتباع هذه الطرق المتزنة».(CT1:5) وقد عكس ابن ميمون أيضا مقولة أفلاطون الخاصة بأن الآلهة أمرتنا باتباع أفعال تتسم بالتقوى لأنها تقية، ويرى ابن ميمون أنه توجد طبيعة عقلانية مستقلة لكل ما هو خير، وإننا قد أمرنا بهذه الأفعال لأنها خيرة بطبيعتها. وذهب ابن ميمون أيضًا إلى أن الشخص الذي يحكمه العقل فقط ولا يخضع البتة لعواطفه لن يعرف فكرتي الخير والشر، وأن مثل هذه المفردات ستكون عندئذ عديمة الجدوى(٦)، وسنعود إلى هذه النقطة لاحقا.

الفضيلة كمرتكز للشخصية

لاحظنا فيما تقدم مدى أهمية ارتقاء الشخصية وعلاقتها بتحديد قيمة الفعل الأخلاقي، وقد اتبع ابن ميمون نهج أرسطو عند تأكيده على أهمية تكرار الأفعال الصالحة لتشكيل الشخصية.وقد ذهب أرسطو إلى أن الشخص الذي ينعم بالخصال الحسنة ويتدرب على ممارستها يستطيع الاعتياد على القيام بالأمور الطيبة وتتكون لديه ردود الأفعال الانفعالية المناسبة. وكان أرسطو صريحا في هذه النقطة حيث يقول نصبح منضبطين من خلال القيام بأفعال منضبطة ونتعلم من خلال الممارسة.وبالنسبة للشخصية فإن الفضيلة والرذيلة لا تولدان معنا، ونقدر دائما على تطوير الشخصية الجيدة(٧). وعلى الرغم من إيمانه بأنه من الممكن أن تتغير الشخصية فإنه رأى أنه من الصعب للغاية القيام بهذا الأمر، ولهذا فمن الأهمية بمكان أن يجد المرء مساعدة أولية من الآخرين كما هو الحال مع الأطفال الذين يعتادون الحصول على المتعة في أوقات معينة والألم في أوقات أخرى.وعلاوة على هذا فإننا غير مسئولين عما نشعر به، كما أن مشاعرنا تتغير وتتطور شخصيتنا أيضا من خلال الاعتياد. وحينما تتكون الشخصية فإنها تحدد الأهداف التي تتصرف من أجلها؛ فشخصية الشخص الشرير تنزع إلى الأهداف الشريرة في حين أن الشخص التقي ينجذب إلى الأفعال الخيرة. ولهذا السبب فإن تشكل الشخصية يصبح على قدر كبير من الأهمية.(٨)

ويردد ابن ميمون ما ذهب إليه أرسطو والفارابي في كتاب «فصول المدني» بشأن أن الفضائل والرذائل الأخلاقية ترسخ في النفس « من خلال تكرار الأفعال التي تمارس في مواقف بعينها عدة مرات على مدى فترة طويلة حتى تتحول إلى عادة».(Fusul1.8,p.31) ومن المعروف بالطبع أننا لم نخلق نحن البشر بالفضائل أو العيوب على نحو فطري، ولكن من الممكن أن نميل بشكل طبيعي إلى ظروف الفضيلة أو الرذيلة.

وقد أكد ابن ميمون في أعماله الأخلاقية على أهمية العادة ودورها في تشكيل الشخصية، فيؤكد مقال «سمات الشخصية» على أهمية تشكل الشخصية، وتحدد الفصول الأربعة الأولى من هذا العمل أخلاق الشخص الحكيم الذي يحرص على الوسطية. أما الفصل الخامس فيتناول النظم التى تسلكها هذه الشخصية كما أن هذا الفصل معنى بالأفعال أكثر من اهتمامه بسمات الشخصية، مؤكدًا على أهمية التفاعل الاجتماعي.

ويسير ابن ميمون على نهج الفارابي ويزعم أن اكتساب الفضائل يتطلب تكرار «الأفعال السليمة»، ووفقا لابن ميمون فإن «الشخص سيكرر خصال الشخصية الطيبة حتى ترسخ في ذاته، ويمارس هذه الأفعال مرة تلو الأخرى بما يتماشى مع سمات الشخصية التي تسلك الطريق المعتدل ويكررها بانتظام حتى يمارسها بسهولة ويسر ولا تشكل عبئا عليه، وتصبح سمات هذه الشخصية راسخة في نفسه».(CT1.7:30).
وقد أدرج ابن ميمون في كتاب «الفصول الثمانية» مسألة طاعة الشريعة وعصيانها في الجزأين الخاصين بالحس والتغذية في النفس. ويعبر ابن ميمون في ذات الكتاب عن فكر أرسطو الخاص بالعادة، فيقول إن الفضائل ترسخ في النفس «عن طريق تكرار الأفعال المتعلقة بعادة أخلاقية بعينها على مدى فترة طويلة ومن خلال اعتيادنا عليها ».(EC4:68) وتطرق ابن ميمون إلى الرأى الخاص بأن المنجمين يرون أن زمن ومكان الميلاد يحددان شخصية المرء وإذا ما كان سيصبح تقيا أم شريرا. ويرى «أنه لا يوجد إجبار» على أي فرد مؤكدا على قدرتنا على اختيار شخصيتنا(EC8:84)، وأن الفضائل لا يتم الحصول عليها بالفطرة وأن أقصى ما يمكننا قوله هو أن الأفراد يمكن أن يكون لهم نزوع طبيعي صوب فضائل بعينها.

الفضيلة والوسطية: المقابلة بين أرسطو والتوراة

ويمكننا أن نستعرض الآن رؤية ابن ميمون للفضيلة التى تنطوي على عقيدة أرسطو للوسطية، وكان تعامله مع وسطية أرسطو محل نقاش وجدل كبيرين، فذهب البعض إلى أن هذه العقيدة موجهة في المقام الأول إلى العامة وليس إلى الصفوة، وأن النقاش الكامل للأخلاق يرد في الكتابات المتعلقة بالشريعة. وركز آخرون على التناقضات والتوترات الموجودة في عرض الفضائل والرذائل المختلفة وذهبوا إلى أن هذه النظرية تشجع الوسطية. وقد أشار آخرون إلى وجود تفاوت ظاهر في رؤى ابن ميمون وينسبون الاختلافات إلى أنه غيّر آراءه خلال فترة زمنية.[٩] وسأحاول عبر الصفحات التالية إثبات أنه يوجد توتر في مناقشات ابن ميمون للوسطية لا يمكن التوفيق بينها بسهولة.

وقدم أرسطو نظريته في الوسطية بشكل واضح في الجزء الثاني من كتاب الأخلاق النيقوماخية، حيث يقدم رؤية تقوم على تبني موقف وسطي بين الإفراط والتفريط.

ويشرح أرسطو هذه الوسطية بقوله: «إن الوسطية هي نقطة متساوية البعد بين طرفين»، مؤكدًا أن الوسطية مناسبة للمرء.(NE2.6 1106a) ويمكن على نحو آخر قول إننا يجب أن نميز بين الوسط الرياضي الذي يمثل وضعية رياضية صارمة بين طرفين والوسطية المناسبة لنا التي تضع في اعتبارها الخواص الشخصية والأوضاع المختلفة. وعلى سبيل المثال، فإن كمية التدريب المطلوب لعداء الماراثون ستكون أكبر من التدريب المطلوب لمن يعدو عشرة كيلو مترات فقط، وكمية الغذاء المطلوبة للأول ستفوق الكمية المطلوبة للآخر. ومن هنا فإن الفضيلة الأخلاقية يجب أن تهدف إلى الوسطية: فالإحساس بالخوف والثقة والاشتهاء والغضب والشفقة وما شابه «في الأوقات السليمة وتجاه المواضيع المناسبة والأشخاص السليمين بدافع سليم وبنهج سليم هو ما يسمى بالوسطية وهذه هي الفضيلة»(NE2.6 1106b). ومثلما توجد وسطية بالنسبة للفضيلة فإنه توجد فضائل أيضا بالنسبة للأفعال. ويمثل الإفراط والتفريط بالنسبة للفضيلة والفعل «ذات الفشل» في حين أن الوسطية «يتم الثناء عليها».(NE2.6 1106b)

وقد سار الفارابي على نهج أرسطو فذهب إلى أن «الأفعال الخيرة هي التي تتسم بالاعتدال، وهى الأفعال الوسطى بين طرفين كلاهما سيئ أحدهما إفراط والآخر تفريط. وينطبق ذات الأمر على الفضائل لأنها تمثل حالة وسطى كما أن خواص النفس الطيبة تقع أيضا بالوسط بين نقيضين كلاهما رذيلة أحدهما إفراط والأخرى تفريط»(Fusul1.16:34). وكان من بين الفضائل التي ساقها الفارابي الطمع والكرم والشجاعة والفطنة والاحترام والصبر والتواضع والصداقة. ويميز الفارابي مثل أرسطو بين الوسطية الرياضية والنسبية موضحا أن الوسطية النسبية توظف في الأفعال وفي الأخلاق.

ويؤكد ابن ميمون على دقة فهم الفارابى لأرسطو مؤكدا أن الوسطية تعد الطريقة المثلى لتحقيق الهدوء والحياة على نحو قويم. وقد لاحظنا فيما تقدم أن «الفصول الثمانية» و«سمات الشخصية» لابن ميمون يصفان الخصال الأخلاقية للفرد الحكيم الذي يتمسك بمنهج الوسطية. وقد أحصى ابن ميمون هذه الخصال في إحدى عشرة طريقة، واهتم بوصف الوسطية في الفصل الأول من كتاب «الفصول الثمانية» بقوله: «إنها توجد بين الخواص المتنافرة، وتقع على مسافة وسطى بين الطرفين المتناقضين»(CT1.2:28)، ويواصل شرحه بقوله إن الطرفين المتناقضين لا يمثلان «الطريق القويم» ويجب أن يبتعد

المرء عن الأطراف، ويعرف الطريق القويم بأنه «الوسطية في كل خاصية من خواص البشر». (CT1.4:29) و«الوسطية هي السمة الشخصية التي تبعد عن كل طرف من الطرفين بقدر متساو، ولا تقترب إلى إحداهما على حساب الأخرى»(CT1.4:29)

وتتكرر هذه الفكرة في الفصل الرابع من «الفصول الثمانية» حيث يقول ابن ميمون: «إن الأفعال الخيرة هي الأفعال المتوازنة في وسطيتها بين طرفين كلاهما سيئ أحدهما إفراط والآخر تفريط»(EC4:67) ويعرف الفضائل بأنها «حالات للنفس وأوضاع مستقرة في وسطيتها بين حالتين سيئتين إحداهما إفراط والأخرى تفريط» (مرجع سابق). ويقدم ابن ميمون عدة شواهد ليبرهن على صحة ما يقول فيقول إن الاعتدال حالة وسط بين الشهوة وعدم الحس، والكرم حالة وسطى بين التقتير والسخاء، والتواضع حالة وسط بين العجرفة والمذلة، والسخاء حالة وسط بين الإسراف والشح. وهذه الأمثلة هي ذات الأمثلة الواردة لدى أرسطو والفارابي. وكما لاحظنا فيما تقدم فإن ابن ميمون يرى أن هذه الفضائل من الممكن أن ترسخ في النفس عن طريق تكرار الأفعال المتعلقة بعادة أخلاقية بعينها عبر فترة طويلة من الزمن مما يسفر عن «التعود عليها».(EC4:68)ومن المثير ملاحظة أن ابن ميمون يسقط الصداقة من هذه القائمة ويكرس جزءا مستقلا لمناقشة فضائل الصداقة وعيوبها.

ولاحظنا في الفصل الخامس مدى حرص الفارابي وابن ميمون على المقارنة بين الشخص الملم بأحوال النفس البشرية والطبيب، وتتكرر هذه المقارنة في سياق الفضيلة الأخلاقية فيتفق ابن ميمون مع من سبقوه بشأن أن تنقية العادات الأخلاقية تستلزم أن يكون للمرء دراية كاملة بالنفس «وما يجعلها مريضة وما يجعلها صحيحة». (EC1:61 وانظر أيضا الفصل الثالث) ورأى ابن ميمون أن العلاج الأمثل لمن تنزع نفسه المريضة نحو الرذيلة يتمثل في التحرك صوب النقيض حتى يرجع إلى الوسطية، وعلى سبيل المثال وفي حالة الشح والتقتير فيمكن أن ينصح المرء بالتصرف على نحو مبذر حتى « تزول من نفسه الحالة التي تسبب له التقتير». (EC4:69)ويلاحظ ابن ميمون أنه من الأسهل صرف المرء عن البذخ صوب الاعتدال أكثر من صرف المرء من التقتير نحو الاعتدال، فمن الأسهل نقل المرء من حالة الإفراط إلى الوسطية مقارنة بنقل المرء من حالة التفريط إلى الوسطية.

ويعكس كل ما ذكره ابن ميمون فيما تقدم الآراء الواردة في كتاب الأخلاق النيقوماخية، حيث ذكر أرسطو «أن الشخص الذي يهدف إلى تحقيق الوسطية يجب أن يبتعد أولا عما هو مناقض لها»، وأن يحرص على الابتعاد عن المتع المفرطة والاقتراب إلى ما هو مناقض لها «حتى يصل إلى الوسطية» (NE2.9 1109a)

ويعترف ابن ميمون وأرسطو بوجود حالات منافية لهذه النظرية، فيدرج أرسطو الزنا والقتل والسرقة بوصفها استثناءات للوسطية، ويرى أن هذه الأفعال ليست مناسبة ولا يمكن تحليلها على ضوء الأفعال الوسطية. أما قائمة الاستثناءات لدى ابن ميمون فتشمل الفضائل المرتبطة بالغضب والتواضع وعقيدة الزهد عامة، وتعد هذه القائمة أكثر تعقيدا لأنها تعكس محاولة التوفيق بين الوسطية والشريعة، والتي تتجلى في توظيفه لفقرات ربانية كثيرة تؤيد وسطية السلوك البشري.

ويجب أن نتساءل ماذا بشأن التوراة التي تدعو إلى أفعال لا تندرج في إطار الوسطية؟ وكيف يمكن على سبيل المثال تفسير قوانين الأغذية والأطعمة التي لا تعكس بالضرورة عقيدة الوسطية؟ وأية علاقة يمكن أن تقوم بين اكتساب أخلاق بعينها وبين الإذعان للشرائع؟ وعلاوة على هذا فكيف يمكننا تصنيف ابن ميمون لشخصية النساك الذين يعبر سلوكهم المتطرف عن إنكار الوسطية؟ وهل من المفترض أن يمثل هذا السلوك أرقى مستوى للسلوك الأخلاقي؟ وسنلتفت الآن إلى هذه القضايا.

الورع والزهد والوسطية: هل التقى مذنب؟

أكدنا فيما تقدم على نزعات الاعتدال في نظرية ابن ميمون للفضيلة، التى تدعو المرء إلى أن يسلك الطريق الوسط الواقع بين طرفين متناقضين لتحقيق الفضيلة، وتتوافق هذه الرؤية مع رؤية الشريعة التى تؤكد على أهمية الأفعال التي تتحلى بالفضيلة، والتي تنجم عن الوسطية. أما الأفعال التي تنحرف بعض الشيء عن الوسطية فمن الممكن أن توصف عرضا لعلاج الشخصية المريضة نفسيا غير أن ابن ميمون يصر على أن هذه الأفعال يجب ألا يتم القيام بها على نحو منتظم، فيؤكد أن السلوك المتطرف يخالف مشيئة الرب ويسفر عن رذائل في الروح. أما في حالات التواضع والغضب فإن ابن ميمون يتبنى موقفا أقل اعتدالا مدعيا أن التقى يعترف بالضرر الناجم عن الفخر وينزع إلى التواضع «حتى لا يترك أثرا من الكبر في النفس».(CM,Avot4.4 and5:11) وبخصوص هذه النقطة فإنه يبدو كمن ينحرف بشكل ملحوظ عن أرسطو.

وقدم أرسطو كلا من الغرور والغضب في إطار الفضائل التي من الواجب تحقيقها، فتحلي المرء بقدر مناسب من الغرور يعني أنه يقف موقفا وسطيا بين الإفراط الممثل في الغرور وبين التفريط الممثل في التواضع غير المبرر.(NE4.3 1123b) ويؤكد أرسطو أن الشخص الفخور بالضرورة جيد ويعترف بأن الفخر المناسب «تاج لكل الفضائل». (NE4.31124a) وكذلك وفيما يتعلق بالغضب فإن أرسطو يقول إن الوسط هو «المزاج الجيد» الذي يمثل حالة وسطى بين «نوع من سرعة الغضب» و«نوع من البطء في الاستجابة للغضب ». (NE2.7 1108a)

ويرى أرسطو أن الوسطية في حد ذاتها أقرب إلى التفريط منها إلى الإفراط، فيقول إن الشخص الخير هو من يشعر بالغضب في الموقف المناسب ويختار إظهار هذا الشعور في الوقت المناسب. ويجب أن نلاحظ أن أرسطو يؤكد على المظاهر «الداخلية» و«الخارجية» للغضب، وأن الشخص حسن المزاج هو من يشعر بالغضب ويعبر عن الغضب في الوقت المناسب. ويرفض أرسطو أفعال ومشاعر من لا يغضب في الوقت الذي يكون فيه الغضب هو السلوك المناسب مؤكدا أن مثل هذا الشخص لا يمكن أن يكون محل ثقة أو أن يدافع عن ذاته أو عن أصدقائه عند الضرورة.(NE4.5 1125b)

وبينما يؤيد أرسطو التحلي بقدر مناسب من الفخر والغضب فإن مناقشة ابن ميمون لهذه الخصال أكثر تعقيدًا، حيث يؤيد في الفصلين الرابع والخامس من الجزء الأول من مقال سمات الشخصية، وأول ثلاثة فصول من الجزء الثاني من ذات المقال الوسطية في كل الأفعال بما فيها الغضب والكبر. ويسير ابن ميمون على نهج أرسطو مؤكدا أن « الدرب القويم يتمثل في التحلي بالوسطية في كل خصلة من خصال البشر»، وفي حالة الغضب فإن الشخص يجب أن يسعى إلى الوسطية وأن «يغضب في حالات كبرى تستحق الغضب حتى لا يتكرر مثل هذا الأمر». (CT1.4:29)

ويتجنب ابن ميمون في فقرات أخرى في ذات العمل الوسطية، فيقول «إن من يبتعد عن الغرور إلى النقيض حتى يصبح متواضعا للغاية يسمى تقيا، وهذا هو معيار التقوى. وإذا تحرك إلى الوسطية فقط يصبح متواضعا ويسمى حكيما».(CT1.5:30) ويتم التعبير عن هذه النقطة على نحو أكثر وضوحا في الفصل الثالث من الجزء الثاني من ذات المقال، حيث يرى ابن ميمون أنه في حالتي الغرور والغضب فإنه يجب أن يعمل التقي والشخص العادي على حد سواء على تبني أحد الأطراف فيقول: «إن الطريق القويم لا يتمثل في أن

يكون الشخص متواضعا فقط وإنما في أن تكون روحه مطيعة». (CT2.3:31) ويرى على نحو شبيه أن الغضب «سمة بالغة السوء» وأنه يجب أن يدرب المرء نفسه على ألا يغضب حتى لشيء رأى أرسطو أنه يستحق الغضب، و«أنه من الممكن أن يظهر المرء على نحو عارض الغضب ليؤثر على الآخرين شريطة أن يظل عقله هادئا».(CT2.3:32)

وفي إطار شرح ابن ميمون لفصول الآباء وفي سياق مقولة الحاخام «ليتاس من يافنيه» التي جاء بها : «لتكن روح الإنسان شديدة التواضع لأن مصير الإنسان الذي يفنى هو الديدان»، فقد أكد أن الحاخامات تجنبوا الغرور كلية لأنهم «عرفوا حجم الدمار الذي يتسبب فيه»(CA4.4)، ويضيف ابن ميمون قصة من التراث الصوفي تحكي أن شخصا تبول على رجل تقي على ظهر سفينة غير أن هذا الرجل الورع لم يغضب وأطلق على هذا اليوم أسعد يوم في حياته. وبالتأكيد فإن هذا النوع من السلوك لا يمثل السلوك الذي يؤيده أرسطو.

ودعنا نقارن هنا بين هذه الحالات على نحو أكثر تفصيلا. وفيما يتعلق بالفخر أو التواضع فيمكننا رسم هذه التناقضات بين أرسطو وابن ميمون، وسنرمز إلى موقف ابن ميمون المعتدل بشأن الكبر بـ(هـ١) في حين أن موقفه الأكثر تطرفا سنرمز إليه بـ(هـ٢). انظر الجدول ١:٨

جدول ١:٨ مقارنة التواضع

التواضع

الفيلسوف	الإفراط	الوسطية	التفريط
أرسطو	الغرور والشرف المبالغ فيه والتكبر	الفخر المناسب والاعتزاز بالنفس	التواضع المفرط
ابن ميمون (هـ١)	التكبر والفخر	التواضع المناسب	مذلة كاملة وانحطاط
ابن ميمون (هـ٢)	التكبر	الذلة	مذلة كاملة

وفي حالة الغضب أيضا فإن لدينا الحالات التالية، فنرمز إلى آراء ابن ميمون المعتدلة بشأن الغضب بالرمز (أ١)، وسنرمز إلى الآراء الأكثر حدة بالرمز (أ٢).(انظر الجدول ٨, ٢)

الجدول ٢ , ٨ مقارنة الغضب

الغضب

الفيلسوف	الإفراط	الوسطية	التفريط
أرسطو	سرعة الغضب	المزاج المعتدل: المشاعر وإظهار الغضب في الوقت المناسب	الإفراط في سرعة الغضب
ابن ميمون (أ١)	سرعة الغضب	الغضب في الحالات التي تستحق الغضب	الإفراط في سرعة الغضب
ابن ميمون (أ٢)	الإفراط في سرعة الغضب	عدم الإحساس بسرعة الغضب بشكل مبالغ فيه، وعدم الإحساس بالغضب	عدم الإحساس بالغضب بشكل مبالغ فيه

ويجب أن نلاحظ أن ابن ميمون يقدم في الحالتين اللتين نرمز إليهما بـ(هـ٢) و(أ٢) نموذجا للسلوك يتسم بكونه منافيًا للفكر الأرسطي بل و لملاحظاته المبكرة. أما الموقفان اللذان نرمز إليهما بـ(أ١) و (هـ ١) فإنهما أقرب إلى عالم الفضيلة الأرسطي، ويعكسان تعليقات ابن ميمون المعتدلة. إن التوتر القائم بين (هـ١) و(هـ٢) و(أ١) و(أ٢) يعكس تعريف موسى بن ميمون «للقديس» أو «التقي» والذي يقابل بينه وبين الحكيم. ويمثل الشخص التقي من ينطلق في الطريق القويم للغاية، ومن يتبع نهج الشريعة في حين أن الحكيم يعمل وفقا للوسطية.إن نموذج التقي الذي يتحدث عنه ابن ميمون لا نجد له نظيرا في شواهد أرسطو. ويقدم ابن ميمون في كتاب تثنية التوراة مثال النساك كبديل ورع للوسطية. ولا يقلل الموقف الذي نرمز إليه بـ(هـ٢) و (أ٢) من شأن عقيدة الوسطية فقط حيث إن ما يؤكد عليه ابن ميمون بشأن الغضب والتواضع يتناقض مع فكرة وجود علاقة قوية بين الأفعال الخارجية والسمات السيكولوجية الداخلية. وكما أشار الباحث

«ديفيدسون» فإن الأشخاص ذوي المسئولية يجدون صعوبة في إظهار الغضب دون أن يكونوا في حالة غضب بالفعل خاصة أن الأفعال شديدة الارتباط بالخواص النفسية. وهكذا يظهر لنا تناقض عميق بين الفصل الرابع من الجزء الأول من مقال سمات الشخصية الذي يؤيد فيه ابن ميمون تبني البعض للغضب أو للتواضع بشكل معتدل وبين ما جاء في الفصل الثالث من الجزء الثاني من ذات المقال الذي دعا فيه ابن ميمون إلى عدم التحلي بسرعة الغضب أو التواضع بشكل مفرط.[١٠]

ومن الأهمية بمكان أن نعترف أن موقف ابن ميمون المتذبذب بشأن التقي يعكس رؤيته المتذبذبة أيضا بشأن الزهد. وكما أشرنا في الفصل الخامس فإن الزهد يمثل حالة يعاني فيها البشر من سلوك مؤلم من أجل تحقيق الاكتمال الروحي.وقد رأينا أنه بينما أيد ابن ميمون الوسطية في الزهد واستدل على هذا بفقرات من التوراة فقد قدم من جهة أخرى عدة فقرات توضح تعاطفه مع سلوك النساك. ولنا أن نتساءل هل من الممكن أن نتفهم رؤى ابن ميمون الخاصة بالزهد على نحو أكثر دقة.

ويمكن قراءة ما يذكره ابن ميمون من منظور أنه يؤكد دومًا على ارتقاء الوعي البشري، ويتمثل هدف ابن ميمون في أعماله الأخلاقية في توسيع مفهوم تطور وصحة النفس والبدن داعيا إلى الارتقاء بالصحة العقلية والبدنية. وكان ابن ميمون معنيا بتشجيع الصحة النفسية بما يتماشى مع مستوى الشخص. ويشبه الباحث «ديفيدسون» نظرية ابن ميمون في الطبيعة البشرية بالهرم، حيث يمثل الاكتمال الفكري ذروته في حين أن صحة الروح تمثل منتصفه، كما تمثل الصحة البدنية أساسه. وصحة الجسد ليست مرغوبة في حد ذاتها وإنما هي قاعدة تقف عليها صحة الروح والاكتمال الفكري. ووفقا لهذا النموذج فإن القديس يمثل أرفع درجة على درب الاكتمال الكلي. ويدرك ابن ميمون بطبيعة الحال أنه لا يمكن لكل شخص تحقيق المستويات المعرفية التي يصل إليها القديس وأن كل فرد يحقق المستوى المعرفي المناسب له. ويحذر ابن ميمون الشخص غير المؤهل من سلوك النساك، مثلما حذر من قبل من قراءة «دلالة الحائرين» كلية.

ودعنا نلتفت هنا إلى شاهد آخر يوضح مدى التوتر الكامن في رؤى ابن ميمون إزاء قضية التحكم في الذات والقوة الأخلاقية. وبينما اهتم كل من أرسطو والفارابي وابن ميمون بقضية الشر الذى يواجهه الإنسان رغم سعيه إلى الفضيلة فقد تباينت مناقشاتهم لهذه القضية على نحو مثير، وقد ميز أرسطو في كتاب «الأخلاق النيقوماخية» بين الشخص الفاضل الذي يسيطر على ذاته وبين الشخص القوى أخلاقيا على النحو التالي: إن الشخص الأول نشأ على نحو يجعله لا يشعر باشتهاء الأفعال الشريرة، والتي تكمن في المتعة وفي المقابل فإن النوع الآخر لا يبتغي الأفعال التي تبتعد عن الفضيلة ويتغلب على هذه الرغبات عبر القوة المطلقة لشخصيته. ورأى أرسطو أن الشخص الذي لا يشعر بالإغواء أرقى في الفضيلة ممن يشعر بالإغواء ويتغلب عليه.

وناقش أرسطو هذه المسألة في الفصل الثاني من الباب السابع من كتاب الأخلاق مثيرا قضية الضعف الأخلاقي، حيث يتساءل عن كيفية التعامل مع الشخص الذي يختار الخطأ متعمدا؟ ويرفض أرسطو (أو هكذا يبدو) رؤية سقراط القائلة بأن الضعف الأخلاقي يقوم على الرأى وليس على المعرفة الحقة ويزعم أنه توجد حالات عدة يعرف فيها المرء الخير ويرتكب العكس. وحتى يتم تفسير مثل هذا السلوك فإن أرسطو يعيد صياغة القياس العملي ويذهب إلى أن الشخص الضعيف أخلاقيا قد لا يعرف كل مكونات القياس. ووفقا لأرسطو لا يمكن الأخذ بالرأى المنافي للعقل القويم، حيث إن مثل هذا الرأى يتماشى مع الشهوة وإن الشخص الضعيف أخلاقيا يتصرف تحت ضغط الشهوة وليس وفقا للعقل القويم وإن الشهوة هي التي تخلق الرغبات المتصارعة التي تعرقل عمل التروي العقلاني والاختيار القائم على الفضيلة.[١١]

وتطرق الفارابي وابن ميمون إلى القضايا التي ناقشها أرسطو، فاهتما بتفسير أسباب اختيار البشر للخطيئة عمدا أو عدم اتباع الشريعة، وذهب الفارابي في كتاب فصول المدني إلى أنه نادرا ما نجد شخصا فاضلا يميل بطبيعته لكل الفضائل. ويتفق الفارابي مع أرسطو بشأن أن الشخص الذي يكبح جماح نفسه يبتغي الأفعال الشريرة في حين أن الشخص الفاضل يتصرف وفقا لما يميل وليست لديه رغبة أو إغواء في القيام بأى شيء سوى الخير، غير أن الفارابي يضيف عنصر الشريعة كمكون إضافي فيرى أن الشخص

العفيف «ينفذ ما تنص عليه الشريعة بشأن الطعام والشراب والجماع دون رغبة أو اشتهاء لأي شيء آخر سوى ما أقرته الشريعة».أما الشخص الذي يكبح جماح ذاته فيشتهي الأشياء التي تحرمها الشريعة. ومثل هذا الشخص يؤدي الأفعال السليمة ويتشابه فقط مع الشخص الفاضل».(Fusul1.13.pp33-4)ويزعم الفارابي أنه بينما تغوي الشخص العفيف في بعض الحالات أمور منافية للشرع فإنه قادر على التغلب عليها، وفي حالات أخرى فإن هذا الشخص شبيه بالشخص الفاضل. ويميز الفارابي بين ثلاثة أنواع من الشخصيات وهي:

١أ-الشخص الفاضل أخلاقيا الذي يقوم بأعمال خيرة ولا يغويه الشر قط.

اب - الشخص العفيف الذي يقوم بما تأمر به الشريعة ولا يغويه الشر.

اج - الشخص المنضبط العفيف الذي يتعرض لإغواء انتهاك الشريعة ولكنه يتغلب على الإغواء.

ويتضح من هذه النقاط أن النقطتين الأولى والثالثة متطابقتان مع ما ذهب إليه أرسطو بشأن الشخص الفاضل والعفيف، ولكن ماذا بشأن النقطة الثانية التي لا نجد لها نظيرا عند أرسطو؟ وهل تعد هذه النقطة في الحقيقة تصنيفًا فرعيا للنقطة الأولى ولا تشكل وحدة مستقلة من البشر؟ ويتفق أرسطو والفارابي بشأن أن الشخص الفاضل والذي نرمز إليه بـ(١أ)يستحق مكانة أكبر من الشخص العفيف الذي نرمز إليه بـ(١ج)غير أن إقحام الفارابي للنقطة (١ب) يزيد الأمور تعقيدا.

ويعتمد ابن ميمون في مناقشاته على تصنيف الفارابي للأشخاص الذين ينعمون بالأخلاق، كما يعتمد على آراء من سبقوه من الحاخامات الذين تطرقوا إلى مسألة من يعد أكثر سموّا- الشخص التقي بطبيعته الذي لا يبتغي الشر أم الشخص الذي يحقق التقوى عبر عملية طويلة وعبر السيطرة على ذاته؟ ويؤيد ابن ميمون في كتاب تثنية التوراة ٧: ٤ وجهة النظر الربانية القائلة بأن التائب أفضل ممن لم يخطأ لأنه كان على الأول أن يصارع ضد دافع المعصية، فيقول ابن ميمون: «يجب ألا يظن التائب أنه ليس تقيا بسبب الأخطاء والمعاصي التي ارتكبها، وليس الأمر على هذا النحو حيث إن الرب يحبه ويسعد به وكأنه لم يخطأ قط. وحقا فإن ثوابه أعظم لأنه رجع عن المعاصي وتغلب على دوافعه الشريرة».(BK7:4) ويرى ابن ميمون على خلاف أرسطو وبما يتماشى

مع آراء الحاخامات أن من يصارع الدوافع الشريرة أفضل أخلاقيا ممن ليست لديه هذه الدوافع، وهكذا يميز ابن ميمون بين:

٢أ الشخص الفاضل أخلاقيا الذي يقوم بالأعمال الخيرة ولا يبتغي الشر قط.

٢ب - الشخص (العفيف)الذي يتغلب على غواية المعصية.

٢ج - التائب الذي يخطأ ثم يعاود التوبة، ويتغلب (افتراضا) على مزيد من الإغواءات.

ويذهب ابن ميمون إلى أن من يخطأ ويتوب ونرمز إليه بـ(٢ج)أفضل ممن نرمز إليهم بـ(٢أ) أو (٢ب).

و يعترف ابن ميمون في «الفصول الثمانية» أنه يوجد صراع بين وجهتي نظر الدين والفلسفة، فيصف الفارق بين الشخص العفيف والشخص الفاضل من منظور الرغبة، فبينما يؤدي الشخص الفاضل تلك الأفعال التي تثيرها نفسه فيه فإن الشخص العفيف يؤدي الأفعال الفاضلة «في حين أنه يحن وبشدة إلى ارتكاب الأفعال السيئة» (EC٦:٧٨). ويسعى الشخص العفيف إلى مقاومة الحنين في حين أن الأول يتصرف وفقا لما يمليه عليه الحنين. ووفقا لابن ميمون فقد زعم الفلاسفة أن الشخص الفاضل أكثر اكتمالا من الشخص العفيف غير أن الحاخامات زعموا أن من يحن إلى الرذيلة ويتغلب على الشهوة من أجل الفضيلة أفضل ممن « لا يحن إلى المعصية ولا يعاني من ألم الابتعاد عن المعاصي». (EC٦:٧٩) وفي الحقيقة ووفقا لقراءة ابن ميمون لأقوال الحاخامات فإنه كلما زاد الجهد المبذول للتغلب على الرغبة الشريرة فإنه تزداد الفضيلة. وعلى نحو آخر يمكننا قول إن ابن ميمون يدرك وجود توتر بين موقف الحاخامات الذي أيده في كتاب تثنية التوراة وبين موقف الفلاسفة.

ويجب أن نتساءل هل يجب أن يدخل ثقل الصراع الأخلاقي الداخلي في تقييمنا لمكانة الشخص الأخلاقية؟ وبينما رأى أرسطو أن هذا الصراع الداخلي ليس على قدر كبير من الأهمية فقد أولاه الحاخامات والفارابي وابن ميمون قدرًا كبير من الأهمية. وفى حقيقة الأمر، فإن الفارق بين الواجب وبين النزوع (مع استخدام مفردات الفيلسوف الألماني كانط) يحتل مكانة كبيرة في مناقشات ابن ميمون، ويعكس المعضلة الكامنة في تمييز أرسطو بين الفرد الفاضل والعفيف( ) فالشخص الذي يتغلب على الإغواء وفقا

للحاخامات هو من يتصرف انطلاقا من الواجب وليس من النزوع. ووفقا للحاخامات أيضًا فإنه من الواجب أن يجبر المرء ذاته على التصرف على نحو أخلاقي أكثر من التصرف عفويا بتلقائية ونتيجة لنزوع داخلي صوب الأخلاق الحميدة.

ويتبنى ابن ميمون في «الفصول الثمانية» رؤية مخالفة للحاخامات من جهة ومؤيدة من جهة أخرى للفلاسفة الذين ذهبوا إلى أن الشخص الفاضل الذي لا يحن إلى الأفعال السيئة، والذي نرمز تالية بالرمز (١أ) أكثرسموًا ممن نرمز إليه بـ(١ج) أي الشخص العفيف. ورأى ابن ميمون في سياق سعيه للتوفيق بين الموقفين أنه بينما تشير رؤية الفلاسفة إلى القوانين؛ أي إلى الأفعال الأخلاقية الكونية التي يعترف بها كل البشر فإن الحاخامات كانوا أكثر اهتمامًا بجوانب التحريم الخاصة بالطقوس. ونظرا لأن هذه الجوانب تأسست بموجب تشريع إلهي وليس معترفا بها كونيا، فإن القوانين هي التي من الممكن أن نتوقع اعتراف الجميع بها وتأييدها دون عناء.[١١] وقام ابن ميمون بتقسيم النقطة (٢ج)إلى نوعين ليقدم نموذج إضافى متمثل فى:

٢ج١ -الشخص التائب الذي يتغلب على إغراءات انتهاك القانون الأخلاقي.

٢ج٢ -الشخص التائب الذي يتغلب على إغراءات انتهاك القانون الطقسي.

ويقدم ابن ميمون على هذا النحو رؤية معدلة لرؤية الفارابي للشخص معتدل المزاج، والذي رمزنا إليه بالرمز (١ج) الذي يتصرف وفقا للشريعة.وبناء على قراءة ابن ميمون فإن الحاخامات كانوا معنيين بمن يرمز إليهم بالرمز(٢ج) الذين لم يعتن بهم الفلاسفة الذين اهتموا في المقام الأول بالرمز (٢ج١).

ويجب أن نلاحظ أن الحاخامات أكدوا على أهمية التوبة، التي لا ذكر لها البتة في مناقشات الفارابي. ويؤكد ابن ميمون أن الشخص التائب يجب أن يتوب عن رؤاه الأخلاقية السيئة أولًا، ليصبح فيما بعد أكثر سموًا ممن لم يتعرض لإغواء الرذيلة. ويذكرنا الشخص التائب لدى ابن ميمون بالشخص غير الحر لدى أرسطو الذي يقوم بالأفعال السيئة طواعية ويشعر بالندم والتوبة عند اكتشافه ما اقترفه. ويزعم أرسطو أن الشخص الذي يشعر بالندم لا يستحق اللوم مثل الشخص الذي لا يظهر أي ندم، ومن هنا فإن الشخص الذي نرمز إليه بـ (٢ج١) لدى ابن ميمون يشعر بالأسى لما ارتكبه من أخطاء ويتغلب على هذا النحو على خطاياه. إن التوبة والتراجع عن الرؤى الأخلاقية

السيئة تنطوي على نضال بطولي من قبل التائب ضد هواه، كما أن هذا الفعل يجعل المرء شخصا أفضل محبا للخير.

الأخلاق والشريعة :غرض الوصايا

اعتمد تحليل ابن ميمون للسلوك الأخلاقي إلى حد ما على فكرة أن بعض القوانين معترف بها من قبل المجتمع لكونها قويمة، ومن هنا يجب أن ننظر إلى رؤية ابن ميمون لعقلانية الشريعة. وقد حرص ابن ميمون في «دلالة الحائرين» على ربط مناقشاته للفضيلة والوسطية بالالتزام بالشرائع مؤكد أن راحة النفس والجسد تعتمد على الالتزام بشرائع التوراة فذكر أنه «بينما تكمن راحة النفس في اكتساب الآراء الصحيحة فإن راحة الجسد تكمن في الارتقاء بطرق حياة البشر مع بعضهم بعضًا عن طريق اكتساب الخصال الأخلاقية المفيدة للحياة في المجتمع»(GP3.27:510). ويذهب ابن ميمون إلى أن النوع الأول أي راحة النفس أسمى من النوع الآخر. وتتمثل مهمة الحاكم في إقامة مجتمع متناغم تمارس فيه الأفعال والعادات الأخلاقية في ذات الحين.[١٢]

وتناول ابن ميمون عبر خمسة وعشرين فصلا بـ «دلالة الحائرين» مسألة ضرورة تحقيق هذا الهدف المزدوج أي الإيمان القويم والفعل السليم، ومن هنا يقوم بتحليل غرض ووظيفة الوصايا. ولنا أن نتساءل هل توجد للوصايا مبررات عقلانية؟ وهل يمكن اكتشافها؟ وإن كانت توجد مثل هذه المبررات فهل من الواجب دراستها والكشف عنها؟ ويعود تاريخ محاولات العثور على مبررات عقلانية للوصايا إلى فترة التلمود، وقد تواصلت هذه المحاولات طيلة العصور الوسطى فميّز الفيلسوف اليهودي الحاخام «سعديا جاؤون» في كتاب «الأمانات والاعتقادات» بين الوصايا العقلانية التي يمكن اكتشافها من الناحية النظرية بالعقل والوصايا السمعية التي تتضمن الشرائع الطقسية مثل تلك الخاصة بالأطعمة، والتي لا ترتبط بالضرورة بالعقل. ووفقا لسعديا فإن الوصايا السمعية «جيدة» لأن الرب أمر بها. ويعكس تحليل ابن ميمون للوصايا هذا التمييز بين الوصايا العقلانية والطقسية، ولكنه على خلاف سعديا يزعم أن كل الوصايا عقلانية لأن للقوانين ونظم التشريع على حد سواء غايات مفيدة، وأن الفرق بينها يكمن في أن القوانين معترف بها من قبل الجميع في حين أن لنظم التشريع أغراضا لا تتكشف إلا لمن يمتلك الحكمة. ويمكن قول إن سعديا رأى أن القوانين تتماشى مع الوصايا

العقلانية في حين أن نظم التشريع تتوافق عامة مع القوانين التشريعية. وفي المقابل فقد رأى ابن ميمون أنه لا توجد أية فروق بين القوانين ونظم التشريع لأنها تقوم على أسس عقلانية.

ويقدم ابن ميمون في الفصل الخامس والعشرين من الجزء الثالث من كتاب «دلالة الحائرين» عدة أدلة قائمة على التبرير الفلسفي لعقلانية الشريعة فيميز بين أربعة أنواع من الأفعال وهى :الأفعال التي لا طائل منها، والأفعال العبثية، والأفعال العقيمة، والأفعال الجيدة والمميزة(GP3.25:502). ويقصد ابن ميمون بالأفعال الجيدة والمميزة تلك التي «يقوم بها شخص يهدف من خلالها إلى تحقيق غاية نبيلة أي غاية ضرورية ونافعة ويحقق هذه الغاية».(GP3.25:503)،ويؤكد ابن ميمون أن أفعال الرب لا يمكنها أن تكون عديمة الجدوى أو عبثية، وأن حاخامات التلمود والفلاسفة يتفقون على أن كل ما يقوم به الرب له غاية وليس عديم الجدوى فيقول: «إن كل ما ليس مصطنعا يتكون من أفعال تسعى جميعها إلى غاية بغض النظر إذا ما كنا نعرف هذه الغاية أم لا». (Gp3.25:504)ونظرًا لأن أفعال الرب لها غاية خيرة فإن من ينكرون أن تكون للرب غاية يزعمون في الحقيقة أن أفعال الرب عديمة الجدوى أو لا طائل منها، ومن هنا فإن القول بأن الشرائع لا غاية منها ينطوي على تطاول على الرب، كما أن هذا القول شبيه بالادعاء بأن أفعال الرب عديمة الجدوى.

ويستفيض ابن ميمون في مناقشاته من أجل إثبات أنه يوجد أساس عقلاني للشريعة، فيرى أن الحصول على احترام كل الشعوب يستلزم الاعتراف بعقلانية الشريعة اليهودية، كما يرى أنه لو لم تكن الشريعة اليهودية عقلانية ماكان البشر اهتموا باليهود ولكانوا فقدوا مكانتهم بين الشعوب الأخلاقية. ومن هنا وعند النظر في غاية الوصايا نجد أن ابن ميمون يميز بين الوصايا العامة والخاصة بقوله إنه بينما أعطيت الوصايا العامة لاعتبارات نفعية فقد يكون للوصايا الخاصة ذات القدر من النفع، وأن فائدتها تكمن في تطهير الشعب(Gp3.26:508) وينتقد ابن ميمون بقسوة من يسعون إلى إيجاد مبررات لكل جزء في الشرائع، ويصفهم بالجنون « وبالابتعاد عن الحقيقة »(Gp3.26:509). وفي الحقيقة فإن ابن ميمون يفرط في تحذير القراء من البحث عن علة لبعض الجزيئات مثل لماذا لم تحدد الشريعة نوعية أضحية الكبش أكثر من الحمل؟

ويؤكد ابن ميمون في الفصول التالية أن شريعة موسى تهدف إلى الارتقاء بالجسد والروح، فراحة النفس والجسد تعبر عن اكتمالهما، حيث يعتمد الكمال الجسدي على تحقيق الصحة البدنية والعيش في أفضل حالة بدنية ممكنة، ويعتمد هذان الأمران على بعضهما بعضًا في أي مجتمع، فيذكر ابن ميمون أن «الفرد يمكنه تحقيق كل هذا عن طريق التجمع السياسي، ومن المعروف أن الإنسان سياسي بطبيعته».(Gp3.27:511) غير أن اكتمال النفس وعلى الرغم من عدم ارتباطه كليةً بالخواص الأخلاقية فإنه يعتمد على تحقيق الاكتمال الجسدي لأنه لا يمكن للفرد أن يحقق الاكتمال الفكري «حينما يكون في حالة من الألم أو الجوع أو العطش أو الحر أو حينما يشعر بالبرد القارص». (Gp3.27:511)

وتهدف الوصايا على نحو أكثر تحديدًا إلى دعم المعتقدات الاجتماعية والسياسية، ومن هنا يميز ابن ميمون بين ثلاثة أنواع من المعتقدات وهى: «الآراء الصحيحة» التي تقود إلى الاكتمال مثل الإيمان بوجود الرب ووحدانيته وقدرته ومشيئته وأبديته، والمعتقدات السياسية التي تدعم أنواعا بعينها من السلوكيات مثل الإيمان بأن الرب سيعاقب من لا يطيعه، وسينشر فيهم الخوف والفزع و «الآراء السليمة الأخرى» المتعلقة بالواقع بما فيها تلك الخاصة بالعلوم.(Gp3.28:512)

وحينما تؤيد إحدى الوصايا النوع الثاني من الآراء والمتعلق بالأمور السياسية فإن علتها تكون شديدة الوضوح. أما الوصايا التي لا تتسم غايتها بالوضوح فيرى ابن ميمون أنها تتعلق إما بالنوع الأول أو الثاني من الآراء، وإنها إما متعلقة برفاهية المعتقد أو برفاهية الحياة في المدينة الفاضلة. (GP3.28:513) ومن الممكن أن يتم إيجاز ما استفاض ابن ميمون في شرحه بقولنا إنه ما دام أن كل وصية من وصايا اليهود البالغ عددها ستمائة وثلاث عشرة وصية ترتبط في وجودها برؤية تتعلق إما بالتواصل مع الآراء القويمة أو بالقضاء على الآراء غير القويمة أو بالتواصل مع الحاكم العادل أو بالقضاء على الظلم أو بمنح البشر الخصال الطيبة أو تحذيرهم من الخصال السيئة فإن كل الوصايا ترتبط بثلاثة أمور، وهى : الآراء والخصال الأخلاقية والتصرفات السياسية.(Gp3.31:524) ويجب أن نلاحظ أنه لا تتعلق أية وصية من هذه الوصايا بالفئة الثالثة من المعتقدات.

ويقدم ابن ميمون على نحو دقيق عرضا تاريخيا مفصلا للشريعة [١٣] يوضح فيه أن

الشريعة ترتبط في وجودها بغرض آخر أيضا يتمثل في القضاء على المعتقدات الضالة. وحينما يشرح ابن ميمون أهمية تقديم الأضاحي فإنه يرصد المحاولات التشريعية التي قام بها النبي موسى، والتي كان الغرض منها القضاء على معتقدات قبيلة «الصابئة» التي كانت منغمسة في السحر والأسطورة. وقد دحض ابن ميمون معتقدات هذه القبيلة بقوله: «لقد أكدوا أن النجوم هي مصدر الألوهية وأن الشمس هي الإله الأعظم». (GP2.29:514). ويرى ابن ميمون أن الغرض الأساسي للشريعة هو القضاء على الوثنية، فيقول: «ورد على نحو صريح في التوراة أن أهل هذه القبيلة رأوا أن كل شيء يدخل في إطار العبادة ما دام أنه قريب منهم».(GP3.29:517) ووفقا لتحليل ابن ميمون فقد علم النبي موسى أن تخليص بني إسرائيل من عبادة الأوثان مهمة شاقة، ومن هنا كان إبعادهم عن عبادة الأوثان وطقوس الأضاحي يستلزم المرور عبر أكثر من مرحلة، ومن ثم فإن الوصايا الخاصة بالأضاحي اتسمت بالتساهل حتى يصبح من الممكن فيما بعد تقديم الأضاحي فقط للرب.

ومع هذا، فإن المبررات التي ساقها ابن ميمون لم تتسم دائما بالتماسك فإذا كان الغرض من الشريعة هو القضاء على الوثنية وكل المعتقدات غير القويمة فلماذا لم يحدد الرب أمره على نحو صريح ؟ ويستخدم ابن ميمون أمثلة من الطبيعة لشرح حكمة الرب موضحا أن عملية التكيف في الطبيعة عملية تدريجية مثلها مثل الشرائع، (GP3.32:525) ومثلما لا يستطيع الرضيع تناول الأطعمة التي يتناولها البالغون فإن البشر لا يستطيعون الانتقال من حالة إلى حالة في التو. وحتى يتم الابتعاد عن عبادة الأوثان فقد سمح الرب بوجود أنواع صغرى من العبادة فأمر الرب ببناء المعبد وتقديم الأضاحي الحيوانية به حتى تمحى من الذاكرة عبادة الأوثان.

وعلى هذا النحو يمكن القول إن الرب وعلى حد قول ابن ميمون « عانى من بقاء الأنواع السابقة من العبادة ونقلها من حيز المخلوقات أو الأمور المتخيلة إلى حيز الألوهية»(GP3.32:526) ويعكس مبدأ «التدرج» رؤية خاصة بابن ميمون مفادها أنه مثلما يوجد نوع من التدرج صوب النقاء في كل الظواهر الطبيعية والبيولوجية فإنه يوجد نوع من الارتقاء في التاريخ والدين. وعلى حد قول الباحث «تفيريسكي» فإنه من الواجب أن يتم النظر إلى التوراة بوصفها «أداة تربوية علاجية» تقتلع المعتقدات

والممارسات الوثنية الشريرة.(Twersky1980,390)

ويميز ابن ميمون على هذا النحو بين مقصدين إلهيين، ويتمثل المقصد الأول في رفض البشر للوثنية، في حين أن المقصد الثاني يتمثل في العمل على تلبية الوصايا، ولكن لنا أن نتساءل مرة أخرى لماذا لم يجعل الرب مقصده الأول أكثر وضوحا بدلا من الاعتماد على الثاني؟ ويرى ابن ميمون أن نفوس بني إسرائيل « لم يكن بمقدورها الهرب من هذا المقصد الأول، ومن هنا لم يكن هناك مفر من الاعتماد على المقصد الثاني. وربما يذهب ناقد ليقول ولماذا لم يخلق الرب كائنات تستطيع فهم المقصد الإلهي الأول؟ ويرفض ابن ميمون مثل هذا النقد مؤكدا أن « الرب لا يغير طبائع البشر عن طريق المعجزات «(GP3.32:528)، ومن هنا فإن خلق البشر على نحو يجعلهم مؤهلين لفهم المقصد الإلهي الأول يعد مخالفا للنظام الطبيعي. وفي الحقيقة ووفقا لابن ميمون فإن الرب لا يبتغي قط تغيير طبيعة البشر.(١٤)

ويمكننا التسليم بما قاله ابن ميمون بشأن أن الرب لجأ إلى المقصد الإلهي الثاني لتحقيق غايته غير أنه ليس من الواضح إذا ماكان ابن ميمون رأى أنه من الممكن طرح هذه المبررات المنطقية للوصايا على العامة، ويجيب ابن ميمون على هذا التساؤل قائلا: «إن لكل الشرائع مبررات كما أنها قدمت لأنها تنطوي على فائدة «.(Gp3.26) وهذه الفائدة مرجوة للروح (وتتحقق عن طريق بعض المعتقدات) وللجسد (عن طريق ممارسة بعض الفضائل الأخلاقية). ولكن يجب أن نتساءل أليس من الممكن أن يؤدي الكشف عن مبررات الوصايا إلى نوع من الموقف المعادي للدين في أوساط العامة إذا ما فهموا علل وأغراض بعض الوصايا ؟ وأليس من الممكن أن يؤدي هذا الفهم إلى فهم متعجل مفاده أنه من الممكن استبدال أفعال بعينها بأفعال أخرى ؟ وإذا كان من الممكن تحقيق الهدف على نحو لا يتطلب تأدية وصايا بعينها، وإذا كان من الممكن تحقيق الاكتمال عن طريق وسائل أخرى فألا يعني هذا الأمر أن الوصايا الدينية لا طائل منها ؟

وتستدعي كل هذه التساؤلات ما طرحه «سبينوزا» في مقاله عن اللاهوت بشأن أن بعض الشرائع غير قابلة للتطبيق، كما تستدعي هذه القضايا ما طرحه «مندلسون» في كتاب «القدس»، أي حينما وضع القوانين الطقسية في مرتبة ثانية بعد المجال الأخلاقي. وسنتناول دلالات هذه القضية على نحو أكثر تفصيلا في الفصل التالي أي عند مناقشة

الجزء الأخير من «دلالة الحائرين» ورؤية ابن ميمون لحياة البشر. ومع هذا يكفينا قول إن ابن ميمون لا يقدم رؤية بعينها لهذا التحدي في الفصول المتعلقة بالشريعة، ولكنه يرى إجمالا أن وظيفة الشرائع لا تختلف كثيرا عن رؤية أرسطو للشخص الكامل فمثلما يقدم الشخص الكامل نموذجا للسلوك الإنساني القويم فإن الرب يقدم لنا نموذجا للسلوك القويم في صورة الوصايا.

نظرية ابن ميمون في الأخلاق: كونية أم خاصة

أما القضية الأخيرة التي شغلت اهتمام ابن ميمون فتمثلت في مكانة الشريعة في الوجود، وعند النظر إلى هذه القضية يجب أن نضع في الاعتبار أنه على خلاف علم الطب الذى اشتغل به ابن ميمون، والذى يعتنى بعلاج كل مريض وفقا لحالته فإن الشرائع مطلقة وكونية ولا تنسخ كما أنها لا تعتمد على ظروف خاصة أو اجتماعية أو احتياجات فردية. وعلى الرغم من تأثر ابن ميمون كثيرًا بالفارابي فإنه اختلف معه بشأن إحدى النقاط المهمة، فبينما ذهب الفارابي إلى أن رجل الدولة هو الذي يحدد أخلاق البشر فقد رأى ابن ميمون أن أطباء الروح هم الحكماء (EC3:18) متجاهلا على هذا النحو تأكيد الفارابي على أهمية دور القائد السياسي. ويمكن التعرف على سبب هذا الاختلاف عن طريق الرجوع إلى الفصل السادس من هذا الكتاب الذي ميز فيه ابن ميمون بين النبي ورجل الدولة والفيلسوف مؤكدا أن النبي هو الذي بمقدوره فقط وضع التشريعات المتعلقة باحتياجات البشر الروحانية والمادية (GP2.39). ولم يضع ابن ميمون رجل الدولة في مكانة عظمى؛ حيث لم ير أنه بمقدور من يشتغل بالسياسة تولي مهمة صحة الروح.

ويؤكد ابن ميمون على ضرورة أن يكون حكم الشريعة مطلقا وشموليا، لأنها لو صيغت على نحو ملائم للبشر « فإن كل شيء سيفسد كما أنه سيصبح بإمكان كل فرد تغييرها».(GP3.34:535) وقد رأى أن أصول القوانين تكمن في الشرائع الإلهية ومن هنا لم يتفق مع ما ذهب إليه الفيلسوف «سعديا جاؤون» بشأن أنه بمقدور العقل فقط التعرف على الشرائع العقلية، كما أنه لم يخطر على باله ما ذهب إليه «موسى مندلسون» فيما بعد في القرن الثامن عشر بشأن أن الدين لم يأت عبر الوحي، وإنما اكتشفه العقل، وأن الحقائق العقلانية ليست جزءا من الوحي.[١٥]

وإذا تم التسليم بأن كل الشرائع والوصايا تكمن في الأوامر الإلهية فلنا أن نتساءل

عن مغزى الوصايا الخاصة بأبناء نوح، والتي رأى الحاخامات أن إيمان الأتقياء من غير اليهود بها هو الذي يجعل لهم نصيبا في العالم الآخر؟ ولنا أن نتساءل هل من الضروري أن يؤمن غير اليهود بوصايا إلهية أم أنه من الممكن أن يتم الاعتراف بوصايا أبناء نوح فقط على أساس عقلي فقط ؟ وقد علق ابن ميمون على ما جاء في الفقرة الحادية عشرة من الإصحاح الثامن من سفر القضاة بالعهد القديم على النحو التالي : «إن الوثني الذي يقبل الوصايا السبع الخاصة بأبناء نوح ويلتزم بها فهو «وثني تقي»وسيكون له نصيب في العالم القادم شريطة أن يتقبلها ويؤديها لأن الرب هو الذي أمر بها وجعلها معروفة عن طريق موسى معلمنا، وقد تم تكليف نسل نوح بملاحظة الوصايا قبل إعطاء الشريعة. وإذا كان التزامه بالشريعة قائما على العقل فإنه لا يعتبر واحدًا من أتقياء غير اليهود وإنما يعتبر واحدا من حكمائهم.» (Judges8:11 in Twersky1972.221)

ويميز ابن ميمون في الاستشهاد سالف الذكر بين من يتقبلون ويقومون بأفعال الخير لأن الرب أمر بها وبين من يؤدي هذه الوصايا على أساس عقلي فقط. ويعتبر الأولون من «أتقياء» الأغيار في حين أن الآخرين يعتبرون من الحكماء. ويمكننا على نحو آخر قول إنه ليس من الكافي الاعتراف بالوصايا السبع لأبناء نوح وتأديتها لأن الأتقياء من غير اليهود يؤدونها لاعترافهم بأنها من تعاليم الرب.

وقد اتهم «سبينوزا» ابن ميمون بتبني رؤية ضيقة الأفق تقوم على نهج شديد الخصوصية، فرأى أن ابن ميمون قال إن كل من يتبع الوصايا السبع الخاصة بأبناء نوح ويعتبرها جزءا من الأمر الإلهي يعتبر من أتقياء الأمم غير أن «من يتبع الوصايا لسبب عقلي فقط لا يعتبر من أتقياء الشعوب أو من الحكماء».(Spinoza2001) ويمكننا على نحو آخر قول إن «سبينوزا» فسّر ما ذكره ابن ميمون على نحو مفاده أن الأغيار الذين يتبعون الأوامر الإلهية سينعمون بنعيم الآخرة. وقد حاول فلاسفة آخرون مثل «هيرمان كوهين ومندلسون» إعادة تفسير ما ذهب إليه ابن ميمون على نحو أكثر شمولية[١٦] ومع هذا وإذا حاولنا قراءة ابن ميمون على نحو يتسم بالإحسان إليه فإننا سنجد أنه أخرج من يؤمنون بوصايا أبناء نوح لاعتبارات عقلية فقط من شريحة الأتقياء. وقد أوجز «ليو شتراوس» أهمية هذه القضية بقوله على الرغم من أن التأمل الإنساني المستقل كاف للإرشاد الأخلاقي فإنه يقلل من علياء الوحي الإلهي، فيقول: «ربما يكون هناك إيمان

بالوحي ولكن لم يعد هناك بالتأكيد اهتمام به»(Strauss 1997,160). ولا شك أن للوحي أهميته ومكانته في حياة البشر، وسنتناول في الفصل الأخير رؤية ابن ميمون للاكتمال الفكري وإذا ما كان هذا الاكتمال كافيا لتحقيق الاكتمال البشري أم أنه يعتمد على الاكتمال الأخلاقي كما يتجلى في الوحي الإلهي.

الخاتمة

أكدنا في هذا الفصل على النزعات المعتدلة والمتطرفة في رؤية ابن ميمون لنظرية الفضيلة، وأوضحنا أيضا أنه يتعين على البشر أن يسلكوا منهجا وسطيا بين الإفراط والتفريط للوصول إلى الفضيلة لا سيما أن أحد أهداف الوصايا يتمثل في تحقيق الفضيلة، ومع هذا فتبرز دوما في أعمال ابن ميمون ثمة نزعة متطرفة، فبينما يؤيد في بعض الأحيان اتباع نهج قائم على الوسطية فإنه يدعو في أحيان أخرى إلى اتباع نهج متشدد. ويمكننا تفسير هذا التباين بين الموقفين من خلال الإشارة إلى ما ذكره الباحث «بيرمان» عن ابن ميمون حيث وصفه بأنه «ناقل للحضارات» (Bermann 1991,28). وبناء على هذه الرؤية التي يؤمن بها عدد كبير من شراح ابن ميمون، فإن ابن ميمون يحاول دوما التوفيق بين رؤى أرسطو والفارابي من جهة وبين التقاليد التوراتية والربانية من جهة أخرى. وقد أسفر سعي ابن ميمون الدائم للتوفيق بين الأخلاق الأرسطية – العربية وبين الأخلاق التوراتية عن حالة دائمة من التوتر والتناقضات.[١٧] وقد رأى باحثون آخرون أن ابن ميمون سعى بالفعل إلى تقديم رؤية أخلاقية متعددة المستويات، وأنه حرص على تقديم رؤى مختلفة من السلوك لمختلف الجماعات البشرية. وبناء على هذه القراءة فبينما يبدو الزهد غير مناسب لجموع عريضة من البشر، فإنه مناسب لكل من يبتغي التوحد مع الرب.

وعلاوة على هذا فمن الوارد أن يتبنى المرء على نحو عارض موقفا متشددا لاعتبارات علاجية بغرض الشفاء من الأمراض الأخلاقية، وعلى سبيل المثال فإذا كان المرء مدمنا للبخل فيجب أن ينتقل إلى البذخ حتى يعود فيما بعد إلى الوسطية المتمثلة في «العطاء الطبيعي». ورأى ابن ميمون أيضا أنه إذا تخوف شخص ما من أن تفسد أخلاقه في حال معاشرته لجماعة فاسدة فعليه أن يعتزلها كلية(EC4,CT3.2) ومن هنا يؤكد في كتابى «الفصول الثمانية» و«سمات الشخصية» على مدى البؤس الذي يعانيه الشخص الذي

يحاول الفرار من المدن الظالمة. (EC4)

ومن الواضح أن الزهد لا يناسب من لا يعلون من شأنه أو الذين يعملون على الإعلاء من شأن أمور روحانية أخرى غير أن الزهد يمكن أن يكون مناسبا لمن وصلوا إلى درجة من الكمال الفكري والروحي. وبناء على هذه القراءة فإن ابن ميمون يؤيد نهج الحياة القائم على الزهد بوصفه خيارا شرعيا مناسبا لمن يكون على استعداد لتحمل حياة الزهد.

وتكمن مشكلة هذا التصور في أن ابن ميمون لم يخف رؤاه الباطنية، بل عمل على طرح الرؤيتين في داخل ذات العمل. وبالتأكيد لو كان ابن ميمون يؤيد الرؤيتين المتعلقتين بالأخلاق لكان بذل جهدا أكبر لإخفاء رؤيته الخاصة بالصفوة. ويمكن شرح رؤية ابن ميمون الثنائية تجاه الزهد من خلال الإشارة إلى ثنائية الجسد والروح لديه، وكما لاحظنا في الفصل الخامس فقد سعى ابن ميمون في كتاب «دلالة الحائرين» إلى طرح نموذجين للبشر، وتعلق النموذج الأول بفكرة أن البشر كيانات مادية، وأن المادية أمر طيب (GP1.54,3.10,11,12,25). ومن جهة أخرى فقد أشار ابن ميمون إلى أن مادية الجسد تعوق الاكتمال.(GP3.51) وقد لاحظنا عبر هذا العمل مدى تذبذب موقف ابن ميمون تجاه مسألة الإيفاء بالاحتياجات البدنية للجسد. ويتجلى هذا التذبذب بشكل أكثر وضوحا في الفصل التالي الذي نتطرق فيه إلى غاية الوجود الإنساني.

الهوامش

١ - أشرنا في الفصل الأول إلى أن كتاب الفصول الثمانية جزء من تفسير ابن ميمون للمشنا، وقد عرض فيه عدة رؤى أخلاقية. ويعد كتاب القوانين الخاصة بسمات الشخصية عملا صغيرا، وهو جزء من كتاب «تثنية التوراة»، وهو مكرس للقضايا الأخلاقية.

٢ - أكد بيرمان (١٩٩١)على مدى تأثر ابن ميمون بكتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، وكان هذا العمل قد ترجم إلى العربية في القرن التاسع الميلادي نقلا عن اليونانية، وسرعان ما أصبح هذا الكتاب من أكثر الكتب شيوعا في الحضارة العربية الإسلامية فتأثر به كل من الفارابي وابن سينا وابن مسكويه.(١٣ ١٩٩١) ويؤكد بيرمان أن تأثير أرسطو يتجلى بوضوح في كتابات ابن ميمون.(Pines١٩٦٣) و (Davidson ١٩٨٧ b ٢٠٠٥)، كما يؤكد «بينيس» على تأثر ابن ميمون بفكر الفارابي وأفلاطون أيضا.

رأى بينيس أن فلسفة ابن ميمون السياسية في مجملها تعبر عن الرؤى التي سبق للفارابي أن طرحها. انظر (Pines ١٩٦٣ Lxxxvi)

٣ للتعرف على مدى تأثر أعمال موسى بن ميمون الأخلاقية بكتاب فصول المدني للفارابي انظر Davidson(١٩٨٧b) وPines (١٩٦٣) وBerman (١٩٧٤). يلاحظ الباحث ديفيدسون أن موسى بن ميمون تعامل مع كتاب فصول المدني للفارابي بوصفه مرشدا للتعامل مع أخلاق أرسطو، وانه استخدم حوالي خمسين في المائة من هذا العمل في أعماله.

٤ - لمناقشة هذه الصعوبة راجع in «Introduction» Twersky (٤٥٣ ، ١٩٨٠-٩)، وراجع أيضا Kellner (١٩٩٠) و Fox (١٩٩٠ ، ٩٣-١٥١) وPines(٩٥ ، ١٩٩٠ -١٥٧) و Weiss (١٩٩١) و Shatz (٢٠٠٥)

٥ يقارن الباحث هارفي بين مناقشة كل من ابن ميمون وسبينوزا للأخلاق، ووفقا لهذا الباحث فإن كلا من ابن ميمون وسبينوزا لم يؤمن بالنسبية الأخلاقية على الرغم من أنهما ينسبان مفردتي «الخير» و «الشر» للقدرة على التخيل. انظر W.Harvey(١٩٨١a)

٦ - «لا يتأتى التفرد في الأخلاق من تلقاء ذاته لأنه لا يمكن لأى شيء يوجد من تلقاء ذاته أن يتحول إلى عادة، وعلى سبيل المثال فإن الحجر الذي يسقط إلى أسفل لا يمكنه أن يكتسب عاده التحرك إلى أعلى حتى لو حاول المرء إكسابه هذه العادة عبر تدريبه عليها عشرات الآلاف من المرات».(NE ١ ، ٢ ١١٠٣a ١٩-٢٣)

٧ يؤكد أرسطو إلى حد ما أننا نختار شخصياتنا فالمرء قد يشاء أن يكون مريضا من خلال رفضه الانصياع لتعاليم الأطباء. وفي هذه الحال فقد كان بمقدوره ألا يصبح مريضا.(NE٣ ، ٥ ١١١٤a ١٥-٢٢)

٨ - انظر Kreisel(٢٠٠٨) وSchwartzshild(١٩٩٠) وDavidson(١٩٨٧b). وقد ذهب الباحث «مانكين» مؤخرا إلى أن «كل هذه المشكلات تنشا نتيجة لسوء فهم فكرة الوسطية ومكانتها في نظرية موسى بن ميمون». وفقا للباحث مانيكين فقد كان موسى بن مميون منشغلا في المقام الأول بالاستقرار النفسي للأفراد، ومن هنا يجب أن يتم فهم قضية اكتساب الخصال الوسطية. انظر Manekin (٨٠ ، ٢٠٠٥)

٩ -انظر Davidson(١٩٨٧b) و Frank(١٩٨٥) وFrank(١٩٩٠)

١٠ - ليس من المثير للدهشة أن تكون الأدبيات الثانوية المتعلقة بأرسطو ضخمة إلى هذا الحد، ولا يمكننا في هذا السياق تفسير الأدبيات الضخمة التي تم طرحها على نظرية أرسطو الخاصة بسيطرة المرء على ذاته.

١١ عند قراءة هذا الموضوع لا يسعنا سوى التفكير في مناقشة الفيلسوف «كانط» للواجبات والقيمة الأخلاقية. وعلى حد اعتقاد «كانط» فإن ما يعطي الفعل الأخلاقي قيمة خاصة يكمن في الدافعية أو في المبدأ الذي يتم بناء عليه دفع المرء للإقدام عليه. وقد ركز «كانط» على الأفعال الأخلاقية التي يتم القيام بها من منظور الواجب على خلاف الأفعال التي تتم من منطلق النزوع إليها. ويقول إن بعض البشر يرددون «إنه بدون أي دافع أو اهتمام بعينه فإنهم يشعرون برضا داخلي في نشر السعادة حولهم ويجدون متعة في نشر الرضا فيمن حولهم». (kant2007.4 389.p11) وقد رأى كانط أنه ليست هناك أية قيمة أخلاقية لأفعال هذه النوعية من البشر. وقد رأى أن الفعل يكتسب قيمته الأخلاقية فقط حينما يؤدي من منظور الواجب.(Kant 2007.4:389.p12) ووفقا لرؤية «كانط» فإن الأفعال تكتسب قيمتها الأخلاقية من حقيقة أنها تعكس احتراما للقوانين وليس للرغبة في الإرضاء.

١٢ - يجب أن نلاحظ أن عددا آخر من الفلاسفة اليهود تبنى الرؤية المضادة مثل بحيا بن بكودا في كتاب فرائض

القلوب ٨:٨

١٣ - لاحظ الفارابي «أن الطبيب هو من يعمد إلى الوسطية في كل الأطعمة، والعلم الذي يستحضر به هذه الوسطية هو الطب. أما الملك فهو من يعمد إلى الوسطية في الأخلاق والسلوكيات، وهذا العلم هو السياسة» (Fusul1.19.p36)

١٤ - انظر Guide 3.29:32.37.45-6

١٥ يمكن الرجوع ثانية إلى المثال المقدم في الفصل السابع والمتعلق بتغليظ الرب لقلب فرعون وألا يعني هذا المثال أن الرب يتدخل في طبيعة الشخص؟

١٦ - ناقش الفيلسوف اليهودي الألماني مندلسون مفهوم الوصايا في كتاب القدس، وأصبح هذا النقاش محل جدل في الفكر اليهودي الحديث.

١٧ - تمت مناقشة هذا النص على نحو مستفيض لدى Kellner(٢٠٠٦) الذي أكد على إمكانية تقديم قراءة كونية لموسى بن ميمون .

١٨ - سبق أن أشار الباحث ديفيدسون إلى أنه ليس من المجدي أن نكتفي بتصنيف رؤية على أنها فلسفية، وأن نصف الرؤية الأخرى بأنها شعبية أو تصلح للعامة خاصة أن الرؤى المتعلقة بالوسطية مستقاة من الفارابي وأرسطو. انظر Davidson(١٩٦٣)

لمزيد من القراءة

-Berrman,Lawrence, «Maimonides,the Disciple of Al-Farabi:.Israel Oriental Studies 4(1974)154-78

-Berman,Lawrence, «The Ethical Views of Maimonides in the Context of Islamic Civilization»»in Joel L. Kraemer(ed) Perspectives on Maimonides: Philosophical & Historical Studies(Oxford: Oxford University Press for the Littman Library,1991),13-32

-Davidson ,Hebert A. «Maimonides Shemonah Peraqim and Al-farabi s Fusul al-madani» Proceedings of the American academy for Jewish Research 31(1963)33-50

-Davidson,HerbertA. «The Middle Way in Maimonides
Ehics». Proceedings of the
American Academy for Jewish Research
54(1987)31-72
-Fox.Marvin. «Interpreting Maimonides:Studies in Methodology
. Metaphysics & Moral Philosophy(
Chicago & London: University of
Chicago Press 1990)
-Frank, Daniel «The End of the Guide: Maimonides on the Best
Life for Man « Judaism 34(1985)485-95
Frank,Daniel. «Anger as a Vice: A Maimonidean Critique of
Aristotle s Ehics» History of Philosophy
Quarterly7(1990)269-81
-Goodman ,Lenn E. «Godand the Good Life: Maimonides irtue
Ethics and the Idea of Perfection « in
George Tamer (ed)The Trias of
Maimonides: Jewish Arabic . &
Ancient Culture of Knowledge(Berlin
and New York : Walter De
Gruyter,2005)123-36
-Schwarzchild,Steven S. «Moral Radicalism and Middlingness»
in the Ethics of Maimonides» reprinted
in Menachem Kellner(ed) The Pursuit
of the Ideal : The Jewish Writings of
Steven Schwarzchild (Albany.
Ny:SUNY Press 1990) 137-60
-Septimis.Bernard. «Literacy Structure and Ethical Theory in
Sefer ha-Madda»in Jay M
Harris(ed).Maimonides after 800 years:

Essays on Maimonides and his influence(Cambridge, MA: Harvard University Press2008)307-25

-Shatz, David, «Maimonides Moral Theory» in Kenneth Seeskin (ed) The Cambridge Companion to Maimonides(Cambridge: Cambridge University Press, 2005)167-93.

الفصل التاسع

السعادة الإنسانية

مقدمة

سنبحث في هذا الفصل رؤية ابن ميمون لغاية الوجود الإنساني، وقد سبق لنا أن ناقشنا في الفصل الخامس آراء ابن ميمون القائلة بأن المعرفة الميتافيزيقية فقط تقود إلى الخلود الإنساني الذى يتحقق بواسطة الاكتمال الفكري، ومن هنا يجب أن نتساءل هل يمكن للعقل البشري الضارب بجذوره في المادة أن يحقق معرفة العقل الفاعل؟وعلاوة على هذا كيف يمكن لهذه المعرفة أن تتوافق مع معرفة الرب؟وقد أخبرنا ابن ميمون في دلالة الحائرين(GP1.50-60) أن الصفات السلبية فقط للرب هي التي يمكن تفهمها ومن هنا لا يمكن فهم الرب مباشرة. وعلاوة على هذا يجب أن نتساءل هل تتوافق رؤى ابن ميمون مع رؤى من سبقوه من الحاخامات، وأي دور تلعبه دراسة التوراة في تحقيق الكمال البشري؟

أما القضية الأخرى فتتعلق بالقيود النفسية البدنية الجبرية التي تلمسناها في أعمال ابن ميمون، فإذا كان الخلود مرتبطا بالمعرفة وما دام أن ابن ميمون أشار إلى أنه ليس بمقدور الكثيرين الإبحار لاعتبارات نفسية وبدنية في دراسة العلوم الفلسفية فهل يعني هذا الأمر أنه لن يستطيع كل البشر تحقيق الاكتمال الفكري؟ وهل درب الاكتمال ممهد أمام الجميع أم للصفوة؟وتتمثل القضية المحورية في هذه الفصول الأخيرة فيما إذا كان بوسع البشر السمو فوق القيود الحسية وإدراك «ذات الحق» النقية الفكرية التي تحدث عنها ابن ميمون في الفصل الرابع والخمسين من الجزء الثالث من دلالة الحائرين، أم أن التكوين المادي للبشر يظل عائقًا دون تحقق الذات؟

وعلى ضوء الشروحات المتعددة التي طرحت على حديث ابن ميمون الذي يحمل

قدرا كبيرا من الغموض فإن تناوله لقضية السعادة البشرية يزيد من مساحة الغموض. وحتى نتفهم تصور ابن ميمون للاكتمال البشري سنبدأ بعرض قصته الشهيرة لقصر الملك الواردة في الفصل الحادي والخمسين من الجزء الثالث من دلالة الحائرين، ثم سنناقش وصفه في نهاية «دلالة الحائرين» للأفراد الثلاثة الذين حققوا هذا الاكتمال وهم موسى وهارون وميريام، ثم سنعرج إلى عقيدته المثيرة للخلاف والمتعلقة بوجود أربعة أنواع من السعادة. وقد استمد ابن ميمون نظريته في وجود أربعة أنواع من السعادة من ابن باجه مؤكدا على فكرة أن الاكتمال الفكري أكثر سموا ورفعة من الاكتمال الأخلاقي، غير أنه يطرح إمكانية وجود نوع خامس من الاكتمال وهو قائم على محاكاة طرق الرب. وتثير مسألة الاكتمال النهائي القضايا التي تطرقنا إليها في بداية هذا العمل أي الغرض الحقيقي من كتاب «دلالة الحائرين» ودعوته للسير على هدى طرق الرب.

قصة قصر الملك

تمثل قصة الملك الشهيرة التي عرضها ابن ميمون في نهاية «دلالة الحائرين» محاولة لتلخيص كل الأفكار المختلفة الواردة في عمله الفلسفي المعقد، وتعكس هذه القصة «فكرة الضوء» التي ناقشناها في الفصل السادس. وعلى نحو شبيه بهذه القصة فإن قصة قصر الملك تظهر على نحو شديد الوضوح المستويات المتعددة للقدرات الفكرية في أوساط معاصريه. وقد لاحظنا في الفصل الثاني من هذه الدراسة حالة الأسى التي أحس بها ابن ميمون إزاء المستوى المعرفي لمعاصريه، ومدى الجهل المتفشي في أوساطهم وتبنيهم «لآراء زائفة» مثل وجود صفات بشرية للرب والسحر. ويتضح مدى إحساس ابن ميمون بالأسى من هذه الأمور في نقده اللاذع الوارد في بدايه مقالته عن البعث.

وقد رأى ابن ميمون أن معرفة العلوم الميتافيزيقية كانت جزءا أصيلا من التقاليد اليهودية غير أن هذه المعرفة لم يعد لها وجود.(GP3.Intro:415) كما رأى أن مهمته كقائد للطائفة اليهودية تتمثل في وضع حد لحالة التراجع الفكري، وتشجيع علماء عصره على معرفة الفهم القويم للعالم غير المادي.

ويقدم ابن ميمون قصته الواردة في الفصل الحادي والخمسين بـ «دلالة الحائرين» بالإشارة إلى أن هذا الفصل لا يحتوي على أية معلومات جديدة وأنه يشكل خلاصة عمله الفلسفي، وأن وظيفته هي إرشاد القارئ للنهج القويم في عبادة الرب «التي هي

غاية الإنسان».(GP3.51:618). ويدرك القارئ الفطن بالطبع أن إشارة ابن ميمون التي جاء بها أن هذا الفصل لا ينطوي على أي شيء جديد تعني أنه من الضروري قراءة هذا الفصل بعناية. ويلتفت ابن ميمون بعد إشارته هذه إلى القصة التي تصف حاكما بالقصر يطوف حوله رعاياه آملين في عبور الأسوار وتحقيق التواصل مع الحاكم. ويصف ابن ميمون الرعايا المختلفين على النحو التالي:

إن الحاكم بقصره، وأما رعاياه فبعضهم بداخل المدينة وبعضهم خارجها. وأدار بعض الذين يقيمون بالمدينة ظهورهم إلى سكن الحاكم ونظروا إلى درب آخر. ويسعى آخرون إلى الوصول إلى قصر الحاكم فيلتفتون إليه ويبتغون دخوله والوقوف أمامه غير أنهم لا يرون حتى جدار المسكن. وتمكن بعض من يبتغون المسكن الوصول إليه ويطوفون حوله وأصبحوا مع الملك؛ أي في ذات المكان معه غير أن الوصول إلى الجزء الداخلي من المسكن لا يعني رؤيتهم للحاكم أو التحدث معه. وبعد وصولهم إلى الجزء الداخلي من المسكن يصبح لا مفر أمامهم من بذل مزيد من الجهد ليصبحوا في حضرة الحاكم ومشاهدته عن بعد أو عن قرب أو الاستماع إلى أقواله أو التحدث إليه. (GP1.51:618)

ويقدم ابن ميمون فيما بعد عرضا مفصلا لمعنى القصة على النحو التالي:

١ -إن من يقيمون خارج المدينة هم بشر لا عقيدة لديهم البتة ويشبهون الحيوانات غير العاقلة، وينتمون إلى شريحة أعلى من القردة وأدنى من البشر.

٢ -إن من أداروا ظهورهم للقصر هم من «تبنوا آراءا غير قويمة»، ومن هنا يتراجعون بعيدا عنه، وهم أكثر خطورة من الشريحة الأولى ويجب أن يتعرضوا إلى الإعدام.

٣ -إن من يسعون إلى القصر ولا يرونه البتة هم «أتباع الشريعة وأعني بهم الجهلة الذين ينفذون الوصايا».

٤ -إن من يسيرون حول جدران القصر هم « المشرعون الذين يؤمنون بالآراء القويمة على أساس السلطة التقليدية ويتدارسون الشريعة «غير أنهم لا ينشغلون بالدراسة النقدية أو «تأمل المبادئ الأساسية للدين».

٥ -إن من يدخلون إلى الداخل هم «من انغمسوا في تأمل المبادئ الأساسية

للدين».

٦-٧-٨. إن من يقيمون مع الملك في الجزء الداخلي من القصر هم من «حققوا البرهان إلى الدرجة التي يصبح فيها من الممكن البرهنة على كل شيء»(GP3.51:619)

ولم يدخر ابن ميمون جهدًا في الكشف عن مختلف أنواع الرعايا أو في الكشف عن مغزى القصة، فيقدم مزيدا من التفسير لهذه القصة في سياق إخبار مريده يوسف بكيفية تنظيم مسار دراسته للانتقال من المستوى الرابع إلى السابع ومنه إلى الثامن، فيقول:

- (٤ : ١) ولتعلم تلميذي أنه ما دام أنك تدرس علوم الرياضيات وفن المنطق فإنك ستكون ممن يسيرون حول القصر بحثا عن بوابته.
- (٥ : ١)إذا تفهمت الأمور الطبيعية فإنك ستدخل المسكن وستجول في حجرات الانتظار

(٦ : ١)إذا حققت الاكتمال في الأمور الطبيعية وتفهمت العلم الإلهي فإنك دخلت قصر الملك في القاعة الداخلية وأصبحت معه في مسكن واحد. وهذه هي رتبة رجال العلم وهم على درجات متفاوتة من الكمال.

(٧ : ١)هناك من يعتزمون الاشتغال بالعلم الإلهي بعد تحقيق الاكتمال، ويلتفتون إلى الرب كليةً وهذه هي رتبة الأنبياء.

(٨ : ١) يحظى البعض وبسبب فهمه الدقيق واعتزاله لكل شيء سوى الرب عز وجل بالدرجة التي يقال عنها «وكان هناك مع الرب».(GP3.51:619-620)

ولا حاجة بنا لقول إنه قد تباينت ردود الفعل على هذه القصة، وتركزت على العلاقة بين المستويين الرابع والخامس من جهة وبين المستوى السادس والسابع والثامن من جهة أخرى. وحاول عدد من الباحثين تقديم قراءة أكثر شمولية لهذه القصة فرأى البعض أن الإعلاء من شأن دراسة العلوم الميتافيزيقية والطبيعية يعني أن ابن ميمون يعلي من شأن الفيلسوف والعالم الطبيعي على حساب المشرع. أما القراء التقليديون فعبروا عن غضبهم من الاقتراح[١] القائل إن العلماء يحظون بمكانة أكثر سموا من مكانة المشرع. وعلاوة على هذا فقد تساءل كثيرون هل يمكن للفرد أن يصل إلى كل من المرتبة السادسة والسابعة والثامنة دون مساعدة الفكر اليهودي ودراسة التوراة؟ وإذا كان الأمر

على هذا النحو فإن مكانة الشخص غير اليهودي أكثر رفعة من مكانة دارس الشريعة اليهودية الجاهل بالفلسفة.

وذهب الباحث «مناحيم كيلنير» إلى أن هذه القصة في الحقيقة موجهة إلى اليهود فقط و«أنها لا تنطوي على أية مقارنة بين اليهودي وغير اليهودي أو بين رجال الشريعة اليهودية وبين الفلاسفة من غير اليهود»[٢]. ولكن وعلى خلاف ما ذهب إليه «كيلنير» فإني أرى أن ما جاء في المرتبتين الأولى والثانية والمراتب من الخامسة إلى الثامنة قد يشير إما إلى اليهود أو غير اليهود. ويجب أن نتذكر هنا ما ذكره ابن ميمون في سياقات عديدة بشأن من يتبنى آراء خاطئة عن الرب من اليهود. ويجب أن نذكر ما جاء في الفصل الثالث من هذه الدراسة بشأن الأخطار الناجمة عن الاعتقاد غير القائم على العقل والمعتمد فقط على التقاليد، وكيف أن مثل هذه المعتقدات تبعدنا عن الرب، فيقول ابن ميمون «إن من يستخدم صفات إيجابية عن الرب يقضي على إيمانه بوجود الألوهية دون أن يدري». (Gp1.60:145)

ويؤكد ابن ميمون على هذه النقطة عند حديثه عن أتباع المرتبة الثانية من الإيمان، حيث يصفهم بأنهم يتبنون «معتقدات خاطئة»، ويرى أنهم يشكلون خطرا داهما لأنهم يتحدثون عن الرب دون علم وأنهم «يتبعون خيالاتهم أو معتقدًا ما لاعتمادهم على سلطة شخص ما»، وهؤلاء خارج القصر وبعيدون عنه.(GP3.51:620) ومن الممكن أن ينطبق هذا الوصف على أي شخص يهودي يسيء استخدام اللغة اللاهوتية، ولا يختلف هذا الشخص عندئذ عن الملحد أو الشخص غير اليهودي. وقد أكد ابن ميمون عبر صفحات «دلالة الحائرين» وفي أعماله التشريعية الأخرى على أهمية غرس «المعتقدات القويمة» في أوساط عامة اليهود بما فيها معتقد أن الرب غير حسي وأنه واحد. وتعد هذه المعتقدات بالغة الصعوبة لغالبية البشر، ومن هنا تشكك ابن ميمون في قدرتهم على فهم المزيد من ظلال المعاني.

ووفقا لقراءتي لهذه القصة، فإن مفسري التوراة الذين يؤمنون بالآراء الحقيقية على أساس سلطة التقاليد فقط يمكن تصنيفهم في إطار من يهتمون بالجوانب العملية من العبادة ولا ينشغلون بتأمل المبادئ الأساسية للدين ويكتفون بالطواف حول القصر. وعلى نحو شبيه، فإن من ينشغلون بالرياضيات والمنطق فقط يكتسبون فقط الأدوات

الأولية التي تؤهلهم لمزيد من الدراسة، ولا ينشغلون بجوهر العلوم الميتافيزيقية والعلوم الطبيعية. وتتشابه الرياضيات والمنطق والشريعة في كونها علوما أساسية للتأمل الفلسفي.

أما العلماء الذين يشغلون المرتبة الخامسة وما يليها والمنشغلون بالتأمل (وبالعلم البرهاني أو الفلسفة) فيمكنهم الدخول إلى غرف الانتظار بالقصر، حيث يستطيع من يعرف العلوم الطبيعية والعلوم الميتافيزيقية ضمان الدخول إلى القاعة الداخلية. ويعترف ابن ميمون بأن دراسة التوراة تلعب دورا مهمًا يتمثل في تشجيع دارسيها على السير على الدرب القويم غير أنها لا تضمن دخول القصر وليس من الواضح إذا ما كان ابن ميمون رأى أن دراسة التوراة أكثر نفعا من دراسة الرياضيات والمنطق. وعلى نحو آخر يمكنني قول إنه بينما لا تضمن دراسة التوراة الدخول إلى القصر فإنها قد لا تكون ضرورية في حد ذاتها.وقد رأى ابن ميمون أنه على الرغم من أن للعامة والفلاسفة «آراء صائبة» فإن آراء العامة لا تقوم على التأمل في حين أن آراء الفلاسفة تقوم على البرهان العلمي. ولا تنطوي معتقدات العامة أو الفلاسفة على دراسة الشريعة.

ويجب أن نلاحظ أيضا أن الملك هنا في هذه القصة ليس مرادفا للرب، فيؤكد ابن ميمون في الفصل التالي من «دلالة الحائرين» أن الملك هنا هو «العقل الذي يفيض علينا، وهو الذي يربط بيننا وبين الرب عز وجل» (GP3.52:628). ويتمثل الاكتمال الفعلي في التوحد مع الملك الذي يعمل بوصفه حارسا للرب. ويتمثل الغرض الكلي للوصايا في تحقيق التوحد مع الرب وفي دعوتنا لتقوى الرب ومحبته. ويعود ابن ميمون على هذا النحو إلى ذات الفكرة التي طرحها أرسطو في كتاب الروح مؤكدا أن الفكر فقط هو الذي يسمح فقط بالتواصل بين الفكر الإلهي السامي وبين البشر. (Eran2001.139) ويخبرنا ابن ميمون أن الكمال الفكري هو النهج الوحيد الذي يقود إلى الرب، غير أن الاتحاد معه يحدث عبر العقل الفاعل الذي يمثله الملك في قصة ابن ميمون.

الكمال الفكري والخلود والمادة

ورد في الفصل الحادي والخمسين من «دلالة الحائرين» وصف بليغ لمن ينعم بالاكتمال الفكري، حيث يصف النعيم الذي يمكن لمخلوق أن يحققه بقوله:

(٣. ١) شرح الفلاسفة أن الجسد يعوق في مرحلة الشباب دون تحقيق الفضائل الأخلاقية والوصول إلى أقصى درجات الفكر الذي يتحقق عبر كمال المعقولات المؤدية إلى محبة الرب. وحينما يكبر المرء ويقارب الموت فإن هذا الفهم يزداد قوة وتصبح محبة الرب أعظم حتى تنفصل الروح عن الجسد في تلك اللحظة في حالة من السعادة.

(٣. ٢) ولهذا ذكر الحاخامات عند حديثهم عن موت موسى وهارون وميريام لأن ثلاثتهم ماتوا بقبلة بغرض توضيح أنهم ماتوا في حالة ذلك الإدراك الناجم عن شدة العشق.(GP3.51:627-8)

ويصف ابن ميمون في النقطة (٣ : ١) حالة من حقق الاكتمال بعد الانغماس في دراسة الفلسفة التى دعا إلى دراستها، ويعبر ابن ميمون هنا عن أحد أفكار الأفلاطونية المحدثة التي مفادها أن الأجساد تعوق الاكتمال غير المادي مؤكدا أن الانفصال عن كل ما هو حسي يعد شرطا ضروريا للاكتمال الروحي. ومن الأهمية أن نلاحظ أنه لا يمكن للبشر وهم في مقتبل العمر تحقيق هذا المستوى من الكمال. وتتجلى لحظة الكمال في التخلص من الحسية الأمر الذي يتعذر حدوثه لشاب لازال يخضع لأهوائه. ويخبرنا ابن ميمون أن ثلاثة أشخاص فقط هم الذين وصلوا إلى هذه الحالة.

أما ما جاء في النقطة(٣:٢) فيستحق الاهتمام حيث أكد ابن ميمون أنه يمكن للمرأة مثل ميريام تحقيق الكمال موضحا أنه مثلما مات موسى وهارون وهم في «لذة الفهم» فقد حققت ميريام مثلهما انفصال الروح عن الجسد، وأن هذا الانفصال تحقق عبر «قبلة إلهية»، غير أن ابن ميمون لم يعترف بأن الرب قبَّل ميريام مباشرة لأنه رأى أنه لا يجوز للرب أن يقبل أنثى. ويعبر موقف ابن ميمون هنا عن بعض المشاعر الواردة في إحدى الفقرات التلمودية التي جاء بها:

(٣. ٣)علمنا الحاخامات أنه لم يكن لملاك الموت سطوة على ستة أشخاص وهم إبراهيم وإسحاق ويعقوب وموسى وهارون وميريام، فمات كل من موسى وهارون وميريام «بقبلة من الرب»(كما جاء في سفر العدد ٣٣:٣٨ والتثنية ٣٤ : ٥) غير أنه لم يرد ذكر لـ «فم الرب» عند الحديث عن ميريام... ولماذا لم تشر التوراة إلى «فم الرب» مثلما تمت الإشارة في حالة موسى ؟ وتتمثل الإجابة في أن ذكر مثل هذا الأمر قد لا يكون

مناسبا لكونها امرأة.(Baba Bathra17.a)

وتساءل عدد من حاخامات اليهود لماذا لا يعد مناسبا قول إن الرب قبل ميريام مباشرة ما دام أنها كانت قد تخلصت من الحسية ؟[٣] وإذا كانت المادية ترتبط بتجليات الحسية والشر، وإذا كان هذا المبدأ المادي مرتبطا بالمبدأ الأنثوي (مثلما رأينا في الفصل الرابع) فإنه يمكن للمرء توقع ألا تستطيع المرأة التخلص كلية من جنوستها. وعلى ضوء علم الوجود القائم على ثنائية المادة والروح فإن المرأة تمثل جوهر المادة، ومن هنا فإن التخلص من المادة أي تخلص المرأة من كونها امرأة يتيح لها تحقيق الاكتمال الروحي. وإذا افترضنا أن ميريام تعد على الأقل مثل أي امرأة من ناحية الجسد وأن جسدها يتشابه من ناحية المادة مع أي امرأة، فإنه ليس غريبا أن يتبع ابن ميمون قول الحاخامات وأن يرفض قول تقبيل الرب للمرأة لأن جسدها مرتبط بالمادة والشر.

ويمكن فهم ما جاء في الفصل الحادى والخمسين من الجزء الثالث من «دلالة الحائرين» بشأن سبل تحقيق الاكتمال على ضوء وصف الباحث تسفى لانجرمان لهذا الفصل بأنه نموذج لحالة عدم التقيد الفلسفي الروحي «الذي يحقق الفيلسوف وفقًا له الكمال عبر السير على درب قويم من المعرفة العلمية، دون النظر إلى الخصوصية الدينية». (Langermann1997).ويشير ابن ميمون في الفصل الثامن والستين من الجزء الأول من «دلالة الحائرين»إلى أن الرب يجب أن يكون مرتبطا بالعقل وأن وظيفة البشر تتمثل في التوحد مع هذا العقل. وقد رأينا على نحو أكثر تحديدا أن ابن ميمون يصف الرب «بوصفه عقلا وبوصفه ذاتا ومحورا للتفكير»، ومن هنا يصف ابن ميمون حالة التأمل الفكري على النحو التالي:

حينما تكون بمفردك ولا أحد معك وحينما تستلقي على الفراش يجب أن تستغل هذه الأوقات الثمينة في العبادة الفكرية المتمثلة في التقرب إلى الرب والوجود في معيته في الواقع(GP3.51:623)

ويمكن أن تقارن حالة التوحد هذه مع حالة الحديث الخارجي كما هو الحال مع الصلاة، ويحذرنا ابن ميمون من إفساد العبادة الداخلية بأمور مادية خارجية، فيقول لقد عاش الآباء وموسى في حالة ثنائية من الوجود، حيث كان كل اهتمامهم منصبًا على معرفة الرب كما اهتموا أيضا بالتفاعل مع العالم الحسي. ويخبرنا ابن ميمون «أنهم

تفاعلوا مع العالم بأطرافهم فقط في حين أن عقولهم كانت دائما في حضرة الرب». (GP3.51:624) وتشير مفردة «أطرافهم فقط» إلى أن موسى والأنبياء الأوائل اهتموا على نحو محدود بأمورهم الحسية فقاموا بالحد الأدنى من الأعمال للتفاعل مع الواقع المادي في حين أنهم كانوا شديدي الاهتمام بتطورهم الروحي والفكري.

ولايمكن مقارنة هذه الحالة بحالة الأفراد الذين يهتمون على نحو محدود بأمورهم الفكرية والروحانية في حين يصرفون جل اهتمامهم إلى الأمور المادية، فيصف ابن ميمون من يقرأ التوراة في الوقت الذي ينشغل فيه قلبه ببناء مسكنه «بأنه لا يختلف عمن ينفذ الوصايا دون اهتمام».(GP3.54:622) ومع هذا فقد أشار في الفصل الرابع والثلاثين من الجزء الأول من «دلالة الحائرين» إلى بعض الصعوبات الكامنة في الحياة مشيرا إلى أن الأبناء قد يشغلون المرء عن الدراسة النظرية، فيقول: «حتى لو شغل الشخص الكامل كما أشرنا نفسه بالأمور الضرورية فقط...سيجد أن معارفه النظرية قد قلت»(GP1.34:79).ويجب أن نتذكر هنا ما قاله ابن ميمون عن أن الشر لا يصيب الأتقياء(انظر الفصل السابع)، حيث يؤكد على هذه الرؤية بقوله إن ما يحدث للأجساد ليس مهمًا حيث إن الجسد لا يمثل جوهر الشخص، ومن هنا فإن ما يمس جسد المرء لا يمثل شرا بالكامل. ولهذا السبب يرى ابن ميمون أن الفيلسوف الحق لن يمسسه الشر لأنه يسعى فكريا إلى الرب.

ويؤكد الفصل الحادي والخمسون من الجزء الثالث من «دلالة الحائرين» على الرؤية القائلة بأن قلة من الأفراد تستطيع تفعيل الفكر النقي بذاته، وينطبق هذا الأمر على كل من يسمو فوق ثنائية الجسد والروح. وتنعكس هذه النزعة الفكرية في الفصول الأخيرة من «دلالة الحائرين» التي تعيدنا مرة أخرى إلى شخصية ابن ميمون الحريصة على الوعظ والإرشاد الذي يرى أن الفهم العقلي للرب يمثل أرقى أشكال العبادة، فيخبرنا ابن ميمون أن محبة الرب يمكن أن تتحقق عبر المعرفة الفكرية والعلمية وأن هذه المحبة «تتحقق عبر فهم الكينونة الكلية».(GP3.28)

ويستدعي ما ذكره ابن ميمون ما ذكره سبينوزا فيما بعد بعدة قرون بخصوص أن دراسة الطبيعة في مجملها (أى حقائق المادة) تؤدي إلى معرفة الألوهية. ومن جهة أخرى فقد ذهب ابن ميمون إلى أنه توجد قيود على ما يمكننا معرفته على سبيل البرهان عن الرب،

وأن البعد الحقيقي للصلاة يتمثل في الصمت الداخلي والظاهري، أي الصمت الذي يعكس الحدود المعرفية الأصيلة للبشر.

تحقيق السعادة الكلية :أربعة أنواع من الكمال

ويقدم الفصل الأخير من «دلالة الحائرين» مجموعة أخرى من القضايا التأويلية المتعلقة بمفهوم ابن ميمون للسعادة والعلاقة بين الطرق النظرية والأخلاقية في الحياة. وقد رأينا في قصة القصر سالفة الذكر أن أكثر الأشخاص اكتمالا هو من يحقق التواصل مع الرب عن طريق الاكتمال الفكري. ويثني ابن ميمون على الحياة القائمة على «التوحد والاعتزال»، فيرى أن الشخص المكتمل حقا هو من يتجنب التفاعل البشري و«لا يلقى أحدا إلا إذا دعت الضرورة للقائه».(GP3.51:621) ويعبر ما ذكره ابن ميمون هنا عما ذكره أرسطو والفيلسوف الإسلامي ابن باجه خاصة الذي أعلى من شأن الحياة النظرية القائمة على التأمل واعتبرها أكثر سموا من الحياة الأخلاقية.[٤] وكان أرسطو قد قدَّم في الأخلاق النيقوماخية تحليلا للسعادة حيث ربطها بمفهومي الخير والفضيلة. وكنا قد رأينا في الفصل الثامن أن أرسطو عرّف الخير بوصفه غاية كل الأفعال، وتوجد وفقا لأرسطو عدة غايات وعدة أنواع من أفعال الخير. ويؤكد أرسطو أن السعادة البشرية تعتمد على قدرة العقل، بل ويعرفها بأنها مرادفة للحياة في علاقتها بالعقل.

وقد لاحظ الباحثون مدى التوتر الكامن في أعمال أرسطو بشأن سبل تحقيق السعادة البشرية، فالسعادة تتحقق لديه عن طريق الأفعال الأخلاقية والشخص السعيد حقا هو من يحيا في بيئة قويمة أخلاقيا وسياسيا. ومن جهة أخرى وفي الجزء الأخير من كتاب الأخلاق(NE10.7-8) فإن أرسطو يقدم الحكمة النظرية بوصفها غاية الوجود البشري. ولا ينفصل هذان النوعان من الحياة عن بعضهما بعضًا، فالحياة القائمة على التأمل لا تولي أية أهمية للجانب الأخلاقي في حين أن الفرد الملتزم بالأخلاق والفضيلة لا يولي أهمية للتأمل النظري. ويرى أرسطو أن الحكمة النظرية أكثر سموا من سائر الأنشطة لأنها ترتقي بأكثر الجوانب سموا من أنفسنا، كما أنها كافية في حد ذاتها، ويتم السعي إليها عبر فترة طويلة من الوقت وهي الأمر الوحيد الذي يجعلنا شبيهين بالآلهة.[٥] ويخلص أرسطو إلى أنه يتعين علينا أن نحقق الخلود عبر «الاهتمام بما هو إلهي فينا».

(Nc10.7 1177b31-34)

ونلمح ذات التردد في وصف ابن ميمون للطرق الأربع المنشودة لتحقيق الاكتمال، ويعبر وصفه لهذه الطرق الأربع عن رؤيته التوفيقية لفهم ابن باجه لأرسطو، ويمكن تلخيص فهمه(٦) للكمال في تأكيده على أن السعادة المادية تتمثل في تملك الأمور المادية، في حين أن الكمال الجسدي يتمثل في صحة البدن وقوته. ورأى ابن ميمون أن السعادة الأخلاقية تتكون من الفضائل والأفعال الأخلاقية، وأن الكمال العقلاني أو النظري يتمثل في تأمل الأمور الإلهية(Gp3.54:634). وقد سار ابن ميمون على دربى أرسطو وابن باجه في التعامل مع النماذج الأربعة للاكتمال، حيث رتبها من الأدنى أي من النموذج المادي إلى الأعلى والممثل في الجانب النظري. ويصف ابن ميمون التملك المادي بوصفه «شيئا خارجا» عن الإنسان لا علاقة له بالجزء الداخلي من الشخص كما وصف مجمل الأمور المادية بقوله: «وكل هذه الأمور خارج الذات».(GP3.54:634) إن ما يذكره ابن ميمون عن الاكتمال الجسدي مثير حقا حيث إنه مخالف لما ذكره في كتاب «الفصول الثمانية» الذي أكد فيه على أهمية الصحة الجسدية من أجل الصحة الأخلاقية. ومن الواضح أن ابن ميمون يسير على هدى ابن باجه في التقليل من شأن الاكتمال الجسدي بوصفه اكتمالا لا يخص البشر بقدر ما يخص الحيوانات، ويذهب إلى أن الروح لا تجني أي طائل من اكتمال الجسد. ولا يعد امتلاك الصحة مناسبا لصحة الروح، ويمثل ما ذهب إليه ابن ميمون هنا نقيضا لما ذكره في «الفصول الثمانية».

ويسير ابن ميمون مرة أخرى على درب ابن باجه عند قوله إن للكمال الأخلاقي قيمة وظيفية فقط، حيث إنه يخدم غرض بقاء البشر على نحو مفيد للآخرين، فوجود شخص ما بمفرده في جزيرة منعزلة لا يجعل للفضائل الأخلاقية أية قيمة حيث إنها لن تكون موظفة ولن تكون هناك حاجة إليها.(المرجع السابق) وتكون للفضائل الأخلاقية غاية بعينها عند الوجود في مجتمع وحينما يكون من الضروري التعايش مع آخرين. ويتمثل الكمال الرابع في الحصول على الفضائل العقلانية عبر تأمل المعقولات، وهذا المستوى من الكمال هو أكثر المستويات رفعة ويوصف بأنه يمثل «الكمال الإنساني الحقيقي».(GP3.54:635)

وكان ابن ميمون أكثر تطرفا من أرسطو، فبينما ذهب أرسطو إلى أن الفضائل الأخلاقية تخدم غايات بعينها فقد ركز ابن ميمون على أن السعادة تتحقق عن طريق الفضائل الأخلاقية، ويعبر على هذا النحو عن رؤية ابن باجه التي مفادها أن محبة الرب الفكرية تتحقق عبر التوحد وأن على المرء ألا يخشى شيئا «وأن يعتني باحتياجاته الداخلية فقط».(المرجع السابق).وكما رأينا سلفا فإن الكمال الفكري يشكل بالنسبة لابن ميمون المسار الأكمل الذي من شأنه تحقيق الخلود.

ويستشهد ابن ميمون بالفقرتين الثانية والثالثة والعشرين من الإصحاح التاسع من سفر أرميا ليبرهن على صحة فكرته القائلة بأن الفضائل الفكرية تشغل المكانة الأرفع من بين النماذج الأربعة للاكتمال، ويخبرنا ابن ميمون أن من يمتلك الفضائل الأخلاقية ينظر إليه العامة بوصفه يشغل مكانة رفيعة. ويؤكد ابن ميمون أن الوصايا لا تقارن بالاكتمال الفكري، حيث يقول «إن كل الأفعال التي تحثنا عليها الشريعة -أعني أنواع العبادة المختلفة والعادات الأخلاقية المفيدة للبشر في تعاملهم مع بعضهم بعضًا- لا تقارن بهذه الغاية النهائية، حيث إن الوصايا مجرد وسيلة مؤدية إلى هذه الغاية»(GP3.54:636)، ويرى وفقا لما طرحه في «دلالة الحائرين» أن غرض الوصايا لا يرتبط كثيرا بالاكتمال الفكري الذي يمثل الغاية الكلية للوجود البشري لأن الوصايا ذات غرض وظيفي يتمثل في تمكين البشر من التفاعل مع الأوضاع الاجتماعية.

ويمكن أن نقارن ما ذكره ابن ميمون هنا مع ما جاء في الفصل الثاني والخمسين من الجزء الثالث من «دلالة الحائرين»، والذي يذكر فيه أن تكرار الفرد للوصايا «يتيح لبعض البشر المميزين الحصول على الاكتمال البشري والذى يتحقق عبر مخافة الرب». ومع هذا يشير ابن ميمون في الفصل الحادي والخمسين من الفصل الثالث من «دلالة الحائرين» إلى مسألة عدم إمكانية تطبيق بعض الشرائع وأن الفيلسوف ليس في حاجة إليها، بل ويخبرنا في الفصل الرابع والخمسين من هذا الجزء أن للعادات الأخلاقية وظيفة في السياق الاجتماعي مؤكدا أن من يحقق الاكتمال الفكري ويتجاوز كل ما هو مادي ليس في حاجة إلى الوصايا[٧].

الاكتمال الخامس: معلم وقائد أم عالم

وبعد أن فرغ ابن ميمون من إشارته إلى سفر أرميا فقد أشار إلى أهمية محاكاة أفعال الرب، ورأى أنه من الواجب الإعلاء من شأن هذه المحاكاة، وفهم صفات الرب وأفعاله أي محبته وعدله. وأطلق الباحثون على هذه الرؤية الضرب الخامس من الاكتمال. (GP3.54:637) وقد اختلف الباحثون بشأن كيفية فهم هذا الاكتمال الأخير الذي يبدو أنه يمثل قمة الوجود الإنساني وتساءلوا هل يعد هذا الاكتمال عمليا وسياسيا في طبيعته أم أنه يمثل إحساسا فائقا بالفعل الأخلاقي؟ وهل يمثل هذا الاكتمال الخامس تحولا جذريا عن المثال الأرسطي من خلال إدخال مكون عملي على أرقى أشكال الوجود الإنساني أم أنه يمثل منتجا ثانويا للاكتمال الرابع متمثلا في الإحساس بالمتعة الذي يجنيه المرء من التأمل أم أن هذا الاكتمال الخامس يمثل فهما خاصا للأفكار التي طرحها أفلاطون أم أن هذا الاكتمال يتسق مع ما سبق للفارابي وغيره أن طرحوه ؟ وقد ذهب الباحث «شلومو بينيس» في مقال مهم إلى أن ما ذكره ابن ميمون هنا يمثل تحولا مهمًا عن المثال الأرسطي الواضح في كتاب الأخلاق النيقوماخية، وأنه غيّر موقفه كلية لأنه ليس بوسع البشر امتلاك معرفة يقينية عن الميتافيزيقيا، ومن هنا فإن النشاط العملي هو السبيل الوحيد لتحقيق الكمال. ومن هنا وكما ذكر الباحث «بينيس» فإن «النهج العملي في الحياة أكثر سموا من النهج النظري».(Pines1979,100) غير أن آخرين ذهبوا إلى أن النشاط العملي لاحق للنشاط الفكري.(٨)

ونلاحظ هنا وجود ثمة توتر بين رؤيتين إحداهما خاصة برؤية الفارابي التي تمثل النموذج الأفلاطوني والتي يقوم المرء بموجبها بالالتزام بواجباته السياسية ويعود إلى جماعته، أما الرؤية الأخرى فيمثلها ابن باجه الذي دعا في كتاب حكم المعتزل الفيلسوف إلى الانسحاب عن الجماعة كلية والعيش حياة روحانية في عزلة. ولا يشرح ابن ميمون ما يقصده بعبارة «السير في طرق الرب»، ولا يمكن أن يعني بها جوهر الرب الذي لا يمكن معرفته أو إظهاره، ولا يمكن أن يقصد بها أفعال الرب خاصة أنه قد سبق أن أشرنا في الفصل الثالث إلى أن وصف أفعال الرب لا يعدو عن كونه قياسا على أفعال البشر. ويجب أن نتذكر ما سبق لابن ميمون أن ذكره في الفصل الرابع والخمسين من الجزء الأول من «دلالة الحائرين» بخصوص أن ذكرنا لمفردة «رحمة» لاينطبق على

الرب والبشر على ذات النحو. ومن هنا فإنه يعظنا لمحاكاة محبة الرب وعدالته، غير أن معرفة هذه العدالة ليست ذات جدوى لأنه إذا أخذنا ما ذكره ابن ميمون في هذا الفصل مأخذ الجد فإننا لن نعلم المدلولات الإلهية لمفردات المحبة والعطف والعدل. وفي الحقيقة فمن الواضح أنه لا يمكننا معرفة سوى القليل عن أفعال الرب باستثناء عنايته الظاهرة، ولكن وكما ذكرنا فإن هذه العناية أيضا محل تساؤل وليس من المعروف إذا ما كان الرب يعرف البشر على نحو كاف ليهبهم الرعاية على نحو فردي. وهكذا يتضح أن عظة ابن ميمون الواردة في نهاية «دلالة الحائرين» تتسم بقدر كبير من الغموض على أفضل تقدير.

الخاتمة

حاولت التأكيد على عدة قضايا مهمة مترابطة فيما بينها عند التعامل مع فلفسة ابن ميمون، وقد بدأنا الدراسة بتحذير ابن ميمون لقرائه من مطالعة هذا العمل واقتراحه بأنه توجد في ثنايا القراءة الظاهرية لهذا العمل عدة معاني باطنية، ولكن ماذا عن جوهر تعاليم ابن ميمون السرية؟وقد حاولت خلال هذه الدراسة تقديم بعض الشروح العديدة المقدمة من شراح ابن ميمون عبر العصور لـ «دلالة الحائرين»، فذهب البعض إلى أن الأسرار تكمن في حدود علوم ما وراء الطبيعية وعلوم الطبيعة، في حين أن آخرين ذهبوا إلى أن هذه الأسرار تكمن في حدود الشريعة والأخلاق.

وذهب البعض إلى أن ابن ميمون آمن بأزلية العالم، في حين أن آخرين ذهبوا إلى أن ابن ميمون أنكر وجود المعجزات أو أنه كان متطرفا في محاولاته لتقديم معنى مجازي لما احتوته التوراة. وقد ظهرت خلال السنوات الأخيرة نزعة جديدة رأت أن تعاليم ابن ميمون السرية تكمن في تأكيده على محدودية المعرفة الإنسانية، وأنه يتشكك في الحقائق اللاهوتية وما وراء الطبيعة.

وبينما تعامل بعض الشراح مع كتاب «دلالة الحائرين» بوصفه نصا فلسفيا يرى صاحبه أنه من الممكن تحقيق التوفيق بين الفلسفة والدين فقد تعامل آخرون معه بوصفه نصا يؤكد على استحالة تحقيق التوفيق وأنه لا مجال إلا للتناقض. وأكد كل من «شتراوس» و«بينيس» وعدد ممن سار على هداهم أن ابن ميمون عمل على التوفيق بين الفلسفة

اليونانية والديانة اليهودية وبين الإيمان والعقل والفلسفة واليهودية. ووفقا لهذا التفسير فإن «دلالة الحائرين» يمثل المعتقدات الدينية في مظهرها الخارجي والحقائق الفلسفية في بعدها الداخلي.وزعم آخرون أنه لا توجد أية أسرار حيث إن النص يكشف عن معناه مباشرة وأنه لا توجد بالنص أية معاني باطنية.

وقد ركزنا في هذا الفصل على حالة التوتر القائمة بين الجماعة والفرد، ولنا أن نتساءل هنا ما الحد الأقصى للعلاقة بين الفرد المستنير والجماعة التي منحت الفرد الموارد الضرورية ليتطور وليصبح عالما ومفكرًا ؟ وهل يتعين على المفكر أن يعود لجماعته كمعلم وقائد، وهل تحتاج الجماعة إلى قائد؟ ويلاحظ الباحث «إفيعيزر رافيتسكي» أن ابن ميمون جمع بين النموذجين في حياته، فيقول: «من الوارد أن يكون النموذجان المتصارعان قد يوجدا بجانب بعضهما البعض في كتابات موسى بن ميمون وفي حياته الشخصية».(Ravitzky2007,260) ومع هذا ليس من الواضح أي من النموذجين يحرص ابن ميمون على تبنيه. وبينما رأى البعض أن ابن ميمون يقدم القائد المثالي في صورة الفيلسوف الملك الذي تحدث عنه الفارابي، فقد أكد آخرون أن المثال الذي يتحدث عنه ابن ميمون يتمثل في «الفهم الباطني للنصوص».

ولا نستطيع سوى أن نتذكر شروحات ابن ميمون الخاصة بالتزامات النبي والتى مفادها أنه «مثلما تفيض المعقولات عن العقل فإن البشر يفيضون بمعرفتهم على من هو أدنى منهم ليصبح الوجود الاجتماعي ممكنا. ووفقًا لهذه الشروح أيضًا فإنه مثلما يفيض العقل الإلهي على الفرد ليجعله مكتملا فإنه من الممكن أن يفيض على نحو يقود الآخرين إلى ذات الحالة من الاكتمال. ويستلزم هذا الأمر قيام من حظى بهذا الفيض بتوجيه دعوة الكمال إلى الآخرين بغض النظر عما إذا كانت هذه الدعوة سيستجاب إليها أم لا حتى لو تعرض هذا الشخص إلى الأذى بسبب دعوته».(GP2.37:373-4) وعند قراءة ما ذكره ابن ميمون لا يمكننا سوى أن نتذكر سقراط الذي تعرض إلى الأذى بسبب ما درسه.

وقد أوضحت أنه وفقا لتصنيف ابن ميمون فإن الكمال الأخلاقي لا يمكن أن تكون له الأسبقية، لأن الاكتمال يجب أن يتحقق من قبل الشخص المعتزل الذي لا يتفاعل مع البيئة المحيطة. وقد حرص ابن ميمون على أن يذكرنا دائما بوجود مستويات متعددة

من الكمال تتوافق مع الفروق الأصيلة السائدة بين البشر، وإنه يمكن للبشر الوصول عبر التدريب السياسي والأخلاقي وعلى الرغم من طبائعهم المقدرة سلفا إلى المستوى الثالث من الكمال وتحقيق التفاعل الاجتماعي. أما الوصايا فرأى ابن ميمون أنها شديدة الأهمية بوصفها وسيلة لتحقيق هذا المستوى من الكمال. أما المستويان الرابع والخامس من الكمال فيمكن الوصول إليهما عن طريق مجموعة محدودة للغاية من البشر. ونظرا لأن ابن ميمون وضع في كتاب «تثنية التوراة» بعضا من أفكاره الفلسفية فإن هذا الأمر يعني أنه رأى أنه من الممكن أن يدرك العامة الأفكار الفلسفية. وقد آمن ابن ميمون أنه من الممكن أن ينتقل البشر من حالة الإيمان بالرب على نحو حسي إلى حالة أكثر تعقيدا، فرأى أنه حتى في إطار المذهب الجبري فإن بعض المعتقدات البشرية قابلة للتعديل. وقد اختتم ابن ميمون «دلالة الحائرين» بقصيدة تذكرنا بأن الرب موجود لدى كل من يسعى إليه (GP3.54:638)، ومع هذا يتعين على كل من يسعى إلى المعرفة أن يعترف بوجود عجز ما. إن الحيرة هي الخطوة الأولى على درب الحكمة.

الهوامش

١ - لخص «كيلنير» فهم مفسري العصور الوسطى والحديثة على حد سواء لهذه القصة.
انظر Kellner ١٩٩٠

٢ - يرى «كيلنير» أن غير اليهود ينتمون إلى الشريحتين الأولى والثانية في حين أن باقي الشرائح تضم مختلف اليهود. انظر Kellner (1990,17).

٣ - لمزيد من المناقشات انظر Melamed (1990,113-28). Kellner (١٩٩٨). Rudavsky (٢٠٠٤)

٤ - انظر على سبيل المثال Nicomachean Ethics ٦, ٧ 1178b33-35 10.8, 1141a20-22

٥ أشار أرسطو إلى هذه النقطة في أكثر من موضع بما فيها Nicomachean Ethics ٦, ٧ ١١٤١a٢٠-٢٢, ٧, ١٠ ١١٧٧a ١٢-١٨.

٦ - لمزيد من المقارنات بين ابن ميمون وابن باجه انظر Altmann (١٩٧٢).

٧ انظر Shatz (٢٠٠٥) لمناقشة هذه النقطة .

٨ رأى «شاتس» أنه عند تحقق الاكتمال الفكري فإن الشخص الكامل ينخرط في حياة قائمة على محاكاة الأفعال الإلهية. انظر Shatz (١٨٦، ٢٠٠٥)، ورأى «ألتمان» أن محاكاة الألوهية تعد نتيجة عملية لمحبة الرب، وجزء لا يتجزأ من عملية الاكتمال. انظر Altmann (٢٤، ١٩٧٢).

لمزيد من القراءة

- Altmann. Alexander. «Ibn Bajja on Man s Ultimate Felicity» in Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume (Jerusalem : America Academy for Jewish Research . 1965)
- Altmann,Alexander, «Maimonides Four Perfections» Israel Oriental Studies2(1972) 15-24
- Faur, Jose, Jomo Mysteus: A Guide to Maimonides Guide of the Perplexed (Syracuse. NY: Syracuse University Press,1999)
- Frank. Daniel H. «The End of the Guide: Maimonides on the Best Life for Man» Judaism 34(1985),485-95
- Harvey. Steven. «Maimonides in the Sultan s Palace» in Joel Kraemer(ed) Perspectives on Maimonides(Oxford: Oxford University Press1991)47-75
- Idel, Moshe. «Maimonides Guide of the Perplexed and the Kabbalah» Jewish History18(2004)197-226
- Kaplan, Lawrence. «I sleep but my Heart Waketh: Maimonides Conception of Human Perfection» in I. Robinson,L.Kaplan and J.Bauer(eds) The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies (Lewiston.NY:Edwin Mellen.1990)130-66
- Kellner, Menachem, «Spiritual Life»in Kenneth Seeskin(ed) The Cambridge Companion to Maimonides (Cambridge: Cambridge

University Press 2005)273-99

-Melamed, Abraham, «Maimonides on Women: Formless Matter or Potential Prophet?» in A.Ivry, E. Wolfson and A.Arkush(eds), Perspectives on Jewish Thought and Mysticism (Amsterdam: Harwood Academic Publishers,1998) 99-134

- Ravitzky, Aviezer, «Philosophy and Leadership in Maimonides» in J.Harris(ed), Maimonides After 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence (Cambridge, MA: Harvard University Press,2007)257-90

- Stroumsa, Sarah, «True Felicity: Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides» Medieval Encounters 4(1998)51-77

- Tirosh-Samuelson, Hava.Happiness in Premodern Judaism : Virtue, Knowledge, and Well Being (Cincinnati: Hebrew Union College 2003)

works by Maimonides

Character Traits (1975), in Raymond L. Weiss with Charles Butterworth (eds. and trans.), *Ethical Writings of Maimonides*. New York: Dover, 27–58.

Code of Maimonides: Book Fourteen, the Book of Judges (1949), trans. Abraham Hershman. New Haven, CT: Yale University Press.

Commentary on the Mishnah. Introduction to Helek: Sanhedrin, Chapter Ten (1972), in Isadore Twersky (ed.), *A Maimonides Reader*. New York: Behrman House, 387–400.

Commentary on the Mishnah (1968), ed. and trans. Joseph Qâfih. Jerusalem: Mossad Harav Kook.

Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides (1985), ed. and trans. Abraham Halkin and David Hartmann. Philadelphia: Jewish Publication Society.

Eight Chapters [introduction to commentary on *Mishnah Avot*] (1975), in Raymond L. Weiss with Charles Butterworth (eds. and trans.), *Ethical Writings of Maimonides*. New York: New York University Press, 60–104.

Epistle to Yemen (1985), Abraham Halkin and David Hartmann (eds. and trans.), *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*. Philadelphia: Jewish Publication Society, pp. 91–131.

Epistulae (1985), 2nd edn., ed. D. H. Baneth. Jerusalem: Magnes Press.

Essay on Resurrection (1985), in Abraham Halkin and David Hartmann (ed. and trans.), *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 209–33.

Guide of the Perplexed [Arabic *Dalâlat al-hâirîn*; Hebrew *Moreh Nevukhim*] (1963), 2 vols., trans. Shlomo Pines. Chicago: University of Chicago Press; Hebrew translation (2002), trans. Michael Schwartz, 2 vols. Ramat Aviv: Tel Aviv University Press.

Kings and War (1972), in Isadore Twersky (ed.), *A Maimonides Reader*. New York: Behrman House.

Letters and Essays of Moses Maimonides [*Igerot harambam*] (1987), 2 vols. I., ed. and trans. Shailat. Ma'aleh Adumim. [Hebrew and Arabic]; English translation (1977), trans. L. Stitskin. New York: Yeshiva University Press.

Letter on Astrology (2000), in Isadore Twersky (ed.), *A Maimonides Reader*. New York: Behrman House, 463–73.

Medical Aphorisms of Moses Maimonides (1970–1), ed. and trans. Fred Rosner and Suessman Muntner. New York: Yeshiva University Press; (1987) *Pirkei Moshe Birefuah*, ed. S. Muntner. Jerusalem Mossad Harav Kook; (1989), ed. and

trans. Fred Rosner. Haifa: The Maimonides Research Institute; (2004) *Medical Aphorisms: Treatises 1–5. (Kitâb al-Fusûl fi al-tibb)*, ed. and trans. Gerrit Bos. Provo, UT: Brigham Young University.

Mishneh Torah, trans. into English as *The Code of Maimonides*. New Haven, CT: Yale University Press.

Mishneh Torah: Book of Knowledge (1962), trans. Moses Hyamson. Jerusalem: Boys Town Publishers.

Treatise on the Art of Logic (1938), ed. and trans. Israel Efros, *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 8: 1–65 [English sect.]; 8: 1–136 [Hebrew sect.]; (1966) "Maimonides' Arabic Treatise on Logic," *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 34: 155–160 [English]; 34: 1–42 [Arabic].

other primary sources

Ackrill, J. L. (1964) *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press.

Al-Fârâbî (1957) "Al-Farabi's Introductory Risalah on Logic," ed. and trans. D. M. Dunlop, *The Islamic Quarterly* 3: 224–35.

Al-Fârâbî (1961) *Fusûl al-Madanî: Aphorisms of the Statesman*, ed. and trans. D. M. Dunlop. Cambridge: Cambridge University Press.

Al-Fârâbî (1964) *Al-Fârâbî's "The Political Regime" (Al-Siyâsa al-Madaniyya, also Known as The Treatise On the Principles of Beings)*, ed. Fauzi M. Najjar. Beirut: Imprimerie Catholique. [Arabic]

Al-Fârâbî (1970/2005) *Kitâb al-Hurûf*, in M. A. Khalidi (trans.) and M. Mahdi (ed.), *Medieval Islamic Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–26.

Al-Fârâbî (1981) *Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, trans. F. W. Zimmermann. London: Oxford University Press.

Al-Fârâbî (1985) *Al- Fârâbî on the Perfect State. Abû Nasr al-Fârâbî's Mabâdi' ârâ' ahl al-madina al-fadila*, ed. and trans. Richard Walzer. Oxford: Oxford University Press.

Al-Fârâbî (1992) *The Political Regime* (also known as *The Treatise on the Principles of Beings*), trans. Shukri B. Abed. Tel Aviv: University Publishing Projects. [Hebrew]

Al-Fârâbî (2001) *Alfarabi: The Political Writings; Selected Aphorisms and Other Texts*, ed. and trans. Charles E. Butterworth. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.

Al-Ghazâlî (1997) *The Incoherence of the Philosophers*, ed. and trans. Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University.

Averroes (1969) *Tahâfut al-Tahâfut (The Incoherence of Philosophy)*, trans. Simon van den Bergh. London: Luzac and Co.

Avicenna (1973) *The Healing, Metaphysics*, in Arthur Hyman and James J. Walsh (eds. and trans.), *Philosophy in the Middle Ages*. Indianapolis: Hackett Publishers.

Crescas, Hasdai (1929) *'Or Adonai*, in H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Crescas, Hasdai (1990) *'Or Adonai*, ed. W. Fisher. Jerusalem.

Duran, Profiat (1872) *Commentary on the Guide of the Perplexed*. Warsaw.

Galileo, Galilei (1989) "Galileo's Letter to the Grand Duchess Christina," in Maurice A. Finocchiaro (ed.), *The Galileo Affair: A Documentary History*. Berkeley: University of California Press.

Gersonides (1987) *The Wars of the Lord*, Books 2, 3, and 4, trans. Seymour Feldman. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.

Halevi, Judah (1964) *Book of Kuzari*, ed. Hartwig Hirschfeld. New York: Pardes Publishing House.

Kant, Immanuel (2007) *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. and ed. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Mendelssohn, Moses (1983) *Jerusalem*, trans. Allan Arkush. Hanover, NH: Brandeis University Press.

Narbonne, Moses (1852) *Commentary on the Guide of the Perplexed*, ed. J. Goldenthal. Vienna: n.p.

Ptolemy (1940) *Tetrabiblios*, ed. and trans. F. E. Robbins. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Saadia Gaon (1948) *The Book of Beliefs and Opinions*, trans. Samuel Rosenblatt. New Haven, CT: Yale University Press.

Spinoza, Benedict (1985) *Collected Works of Spinoza*, ed. and trans. Edwin Curley. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Spinoza, Benedict (2001) *Theological-Political Treatise*, 2nd edn., trans. Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett Press.

secondary sources

Abrahamov, Binyamin (forthcoming) "Maimonides and Ibn Sina's Theory of Hâds: A Re-examination of the *Guide of the Perplexed*, II. 38," in *Proceedings of the 7th Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*.

Altmann, Alexander (1965) "Ibn Bâjja on Man's Ultimate Felicity," in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*. Jerusalem: America Academy for Jewish Research.

Altmann, Alexander (1966) "The Divine Attributes," *Judaism* 15: 40–60.

Altmann, Alexander (1967) "The Ladder of Ascension," in E. E. Urbach, R. J. Zwi Werblowsky, and Ch. Wirszubski (eds.), *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on his Seventieth Birthday by Pupils, Colleagues and Friends*. Jerusalem: Magnes Press, 1–32.

Altmann, Alexander (1969a) *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Altmann, Alexander (1969b) "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism," in Alexander Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1–40.

Altmann, Alexander (1972) "Maimonides' Four Perfections," *Israel Oriental Studies* 2: 15–24.

Altmann, Alexander (1974) "Free Will, and Predestination in Saadia, Bahya and Maimonides," in S. D. Goitein (ed.), *Religion in a Religious Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 25–52.

Altmann, Alexander (1981) "Maimonides' Attitude toward Jewish Mysticism," in A. Jospe (ed.), *Studies in Jewish Thought*. Detroit: Wayne State University Press, 200–19.

Altmann, Alexander (1987) "Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics," in A. Altmann, *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung*. Tübingen: J. C. Mohr, 60–129.

Altmann, Alexander (1991) *The Meaning of Jewish Existence*, ed. Alfred Ivry, trans. Edith Ehrlich and Leonard Ehrlich. Waltham: Brandeis University Press.

Altmann, Alexander (2000) "Defining Maimonides' Aristotelianism," in Robert S. Cohen and Hillel Levine (eds.), *Maimonides and the Sciences*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1–7.

Altmann, Alexander (2005) "Judah Halevi's Theory of Climates," *Aleph* 5: 215–46.

Baer, F. I. (1971) *A History of the Jews in Spain*. Philadelphia: Jewish Publication Society.

Baumgarten, Albert (1983) "Miracles and Halakah in Rabbinic Judaism," *Jewish Quarterly Review* 73: 238–53.

Ben Sasson and Haim Hillel (1972) "Maimonidean Controversy," in *Encyclopedia Judaica*. Jerusalem: Keter Publishing House, vol. 11, 746–54.

Ben-Shammai, Haggai (2003) "Kalâm in Medieval Jewish Philosophy," in Daniel H. Frank and Oliver Leaman (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 115–48.

Benor, Ehud (1995a) "Meaning and Reference in Maimonides' Negative Theology," *Harvard Theological Review* 88: 339–60.

Benor, Ehud (1995b) *Worship of the Heart: A Study of Maimonides' Philosophy of Religion*. Albany, NY: State University of New York Press.

Berman, Lawrence (1959) "Ibn Bâjja and Maimonides: A Chapter in the History of Political Philosophy." PhD dissertation. Hebrew University of Jerusalem. [Hebrew]

Berman, Lawrence (1961) "The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy Is the Imitation of God," *Studia Islamica* 15: 53–61.

Berman, Lawrence (1969) "A Re-Examination of Maimonides' Statement on Political Science," *Journal of the American Oriental Society* 89: 106–11.

Berman, Lawrence (1974) "Maimonides, The Disciple of Alfarabi," *Israel Oriental Studies* 4: 154–78.

Berman, Lawrence (1980) "Maimonides on the Fall of Man," *AJS Review* 5: 1–16.

Berman, Lawrence (1981) "Maimonides on Political Leadership," in Daniel Elazar (ed.), *Kinship and Consent*. Philadelphia: Turtledove, 13–25.

Berman, Lawrence (1987) "The Ideal State of the Philosophers and the Prophetic Laws," in Ruth Link-Salinger (ed.), *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture in Honor of A. Hyman*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 10–22.

Berman, Lawrence (1988) "The Latin to Hebrew Translation of the *Nichomachean Ethics*," in Moshe Idel, Warren Harvey and Eliezer Schweid (eds.), *Shlomo Pines Jubilee Volume*, 2 vols. Jerusalem: Daf Noy, vol. 1, 147–68. [Hebrew]

Berman, Lawrence (1991) "The Ethical Views of Maimonides within the Context of Islamicate Civilization," in Joel L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*. Oxford: Oxford University Press for the Littman Library, 13–32.

Bland, Kalman (1982) "Moses and the Law According to Maimonides," in Jehuda Reinharz and Daniel Swetschinski (eds.), *Mystics, Philosophers, and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*. Durham, NC: Duke University Press, 49–66.

Blidstein, Gerald (1983) *Political Concepts in Maimonidean Halacha*. Ramat Gan: Bar Ilan University Press. [Hebrew]

Blumberg, Zevi (1976) "Al Fârâbî, Ibn Bâjja and Maimonides on the Governance of the Solitary," *Sinai* 78: 35–45. [Hebrew]

Blumenthal, David (1981) "Maimonides' Intellectualist Mysticism and the Superiority of the Prophecy of Moses," *Studies in Medieval Culture* 10: 51–77.

Blumenthal, David (1988) "Maimonides: Prayer, Worship, and Mysticism," in David Blumenthal (ed.), *Approaches to Judaism in Medieval Times*, vol. 3. Atlanta: Scholars Press, 1–16.

Borodowski, A. (2003) *Isaac Abravanel on Miracles, Creation, Prophecy and Evil: The Tension between Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary* New York: Peter Lang.

Bos, Gerrit (1994) "Maimonides on the Preservation of Health," *Journal of the Royal Asiatic Society* 4: 213–35.

Buijs, Joseph (1988) "The Negative Theology of Maimonides and Aquinas," *The Review of Metaphysics* 41: 728–38.

Buijs, Joseph A. (2003) "A Maimonidean Critique of Thomistic Analogy," *Journal of the History of Philosophy* 41: 449–70.

Burrell, David (1972) "Maimonides, Aquinas and Gersonides on Providence and Evil," *Religious Studies* 20: 335–51.

Burrell, David (1986) *Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides and Aquinas*. Notre Dame: Notre Dame Press.

Cohen, Mordechai Z. (2003) *Three Approaches to Biblical Metaphor: From Abraham ibn Ezra and Maimonides to David Kimhi*. Leiden: Brill.

Curley, Edwin (2002) "Maimonides, Spinoza and the Book of Job," in Heidi M. Ravven and Lenn E. Goodman (eds.), *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*. Albany, NY: State University of New York Press, 147–86.

Davidson, Herbert A. (1963) "Maimonides' *Shemonah Peraqim* and Alfarabi's *Fusûl al-Madanî*," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 31: 33–50.

Davidson, Herbert A. (1979) "Maimonides' Secret Position on Creation," in Isadore Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 16–40.

Davidson, Herbert A. (1987a) *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Davidson, Herbert A. (1987b) "The Middle Way in Maimonides' Ethics," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 54: 31–72.

Davidson, Herbert A. (1992) *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect*. Oxford: Oxford University Press.

Davidson, Herbert A. (1992–3) "Maimonides on Metaphysical Knowledge," *Maimonidean Studies* 3: 49–103.

Davidson, Herbert A. (2000) "Further on a Problematic Passage in *Guide of the Perplexed* 2.24," *Maimonidean Studies* 4: 1–14.

Davidson, Herbert A. (2005) *Moses Maimonides: The Man and his Works*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Diamond, James (2002) *Maimonides and the Hermeneutics of Concealment: Deciphering Scripture and Midrash in the Guide of the Perplexed*. Albany: State University of New York Press.

Dienstag, Jacob I. (1970) "Biblical Exegesis of Maimonides in Jewish Scholarship," in Gersion Appel (ed.), *Samuel K. Mirsky Memorial Volume*. Jerusalem: Sura, 151–90.

Dienstag, Jacob I. (1987) "Natural Law in Maimonidean Thought and Scholarship: (On Mishneh Torah, Kings 8.11)," *The Jewish Law Annual* 6: 64–77.

Dienstag, Jacob I. (1996) "Maimonides and Prophecy – Bibliography," *Daat* 37: 193–228.

Diesendruck, Zvi (1927) "Maimonides' Lehre von die Prophetie," in *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams*. New York: Jewish Institute of Religion, 73–174.

Diesendruck, Zvi (1936) "Samuel and Moses ibn Tibbon on Maimonides's Theory of Divine Providence," *Hebrew Union College Annual* 11: 341–66.

Dobbs-Weinstein, Idit (1992) "Matter as Creature and Matter as the Source of Evil: Maimonides and Aquinas," in L. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*. Albany, NY: State University of New York Press, 217–36.

Dobbs-Weinstein, Idit (1995) *Maimonides and St. Thomas Aquinas on the Limits of Reason*. Albany: State University of New York Press.

Dobbs-Weinstein (1997) "The Maimonidean Controversy," in Daniel H. Frank and Oliver Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy*. London: Routledge, 331–49.

Dobbs-Weinstein, Idit (2006) "Tensions Within and Between Maimonides' and Gersonides' Account of Prophecy," in Jacqueline Hamesse and Olga Weijers (eds.), *Ecriture et réécriture de texts philosophiques médiévaux*. Turnhout: Brepols, 63–87.

Drews, Wolfram (2004) "Medieval Controversies about Maimonidean Teachings," in Görge K. Hasselhoff (ed.), *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Western vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 113–35.

Eisen, Robert (2004) *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Eran, Amira (1994) "Hâds in Maimonides and Rabbi Judah Halevi," *Tura* 4: 117–46 [Hebrew].

Eran, Amira (2001) "Al-Ghazali and Maimonides on the World to Come and Spiritual Pleasures," *Jewish Studies Quarterly* 8: 137–66.

Faur, Jose (1999) *Homo Mysticus: A Guide to Maimonides' Guide of the Perplexed*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Feldman, Seymour (1968) "Maimonides' Doctrine of Divine Attributes," *The Journal of Jewish Studies* 19: 23–39.

Feldman, Seymour (1986) "'Sun Stand Still' – A Philosophical Astronomical Midrash," *Proceedings of the Ninth World Jewish Congress of Jewish Studies*. Jerusalem, 77–84.

Feldman, Seymour (2008) "Divine Omnipotence, Omniscience and Free Will," in Steven Nadler and T. M. Rudavsky (eds.), *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 659–704.

Fox, Marvin (1972) "Maimonides and Aquinas on Natural Law," *Dine Israel* 3: 5–36.

Fox, Marvin (1990) *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics and Moral Philosophy*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Fraenkel, Carlos (2006) "Maimonides' God and Spinoza's *Deus sive Natura*," *Journal of the History of Philosophy* 44: 169–215.

Fraenkel, Carlos (2007a) *From Maimonides to Samuel ibn Tibbon: The Transformation of the Dalalat al-Ha'irin into the Moreh ha-Nevukhim*. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press. [Hebrew]

Fraenkel, Carlos (2007b) "Beyond the Faithful Disciple: Samuel ibn Tibbon's Criticism of Maimonides," in Jay Harris (ed.), *Maimonides after 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 32–64.

Frank, Daniel H. (1985) "The End of the Guide: Maimonides on the Best Life for Man," *Judaism* 34: 485–95.

Frank, Daniel H. (1989) "Humility as a Virtue: A Maimonidean Critique of Aristotle's Ethics," in Eric L. Ormsby (ed.), *Moses Maimonides and His Time*, Washington, DC: The Catholic University of America Press, 89–99.

Frank, Daniel H. (1990) "Anger as a Vice: A Maimonidean Critique of Aristotle's Ethics," *History of Philosophy Quarterly* 7: 269–81.

Frank, Daniel H. (1995) "Reason in Action: The 'Practicality' of Maimonides' Guide," in Daniel Frank (ed.), *Commandment and Community: New Essays in Jewish Legal and Political Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 69–84.

Frank, Daniel H. (2003) "Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism," in Daniel H. Frank and Oliver Leaman (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 136–56.

Frank, Daniel H. and Oliver Leaman (eds.) (1997) *History of Jewish Philosophy*. London: Routledge.

Frank, Daniel H. and Oliver Leaman (eds.) (2003) *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*: Cambridge: Cambridge University Press.

Frank, Daniel H., Oliver Leaman, and Charles Manekin (eds.) (2000) *Jewish Philosophy Reader*. London: Routledge.

Freudenthal, Gad (1993) "Maimonides' Stance on Astrology in Context: Cosmology, Physics, Medicine, and Providence," in Fred Rosner and Samuel S. Kottek (eds.), *Moses Maimonides: Physician, Scientist, and Philosopher*. Northvale, NJ and London: Jason Aronson, 77–90.

Freudenthal, Gad (2003) "'Instrumentalism' and 'Realism' as Categories in the History of Astronomy: Duhem vs. Popper, Maimonides vs. Gersonides," in Peter Barker, Alan C. Bowen, José Chabás, Gad Freudenthal, and Y. Tzvi Langermann (eds.), *Astronomy and Astrology from the Babylonians to Kepler: Essays Presented to Bernard R. Goldstein on the Occasion of his 65th Birthday Centaurus*, 45: 227–48.

Freudenthal, Gad (2004) "La détermination partielle biologique et climatologique, de la félicité humaine: Maïmonide versus Al-Farabi à propos des influences célestes," in Tony Lévy and Roshdi Rashed (eds.), *Maïmonide. Philosophe et savant (1138–1204)*. Louvain: Peeters, 79–120.

Freudenthal, Gad (2005a) *Science in the Medieval Hebrew and Arabic Traditions*. Aldershot, UK: Ashgate.

Freudenthal, Gad (2005b) "Maimonides' Philosophy of Science," in Kenneth Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge: Cambridge University Press, 134–66.

Freudenthal, Gad (2008a) "The Biological Foundations of Intellectual Elitism: Maimonides vs. Al-Fârâbî," in Arthur Hyman and Alfred Ivry (eds.), *Maimonidean Studies*, 293–324.

Freudenthal, Gad (2008b) "Maimonides on the Knowability of the Heavens and of Their Mover: (*Guide* 2:24)," *Aleph* 8: 151–7.
Freudenthal, Gad (forthcoming a) "Maimonides' Four Globes (*Guide* II:9–10): Four Observations" (Heb.), in A. Ravitzky (ed.), *Maimonides: Conservatism, Originality and Revolution*. Jerusalem: Shazar Center. [Hebrew]
Freudenthal, Gad (ed.) (forthcoming b) *Science in Medieval Jewish Cultures*. Leiden: Brill.
Funkenstein, Amos (1977) "Maimonides: Political Theory and Realistic Messianism," *Miscellanea Medievalia* 11: 81–103.
Funkenstein, Amos (1993) *Perceptions of Jewish History*. Berkeley: University of California Press.
Funkenstein, Amos (1997) *Maimonides: Nature, History and Messianic Beliefs*. Tel Aviv.
Galston, Miriam (1978) "Philosopher-King vs. Prophet," *Israel Oriental Studies* 8: 204–18.
Galston, Miriam (1978–9) "The Purpose of the Law According to Maimonides," *Jewish Quarterly Review* 69: 27–51.
Gellman, J. (1989) "Freedom and Determinism in Maimonides' Philosophy," in E. Ormsby (ed.), *Moses Maimonides and His Time*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 139–50.
Gersonides (1998) *Commentary on the Song of Songs*, trans. Menachem Kellner. New Haven: Yale University Press.
Gluck, Andrew L. (2001) "The King in his Palace: Ibn Gabirol and Maimonides," *Jewish Quarterly Review* 91: 337–57.
Goitein, S. D. (1955) *Jews and Arabs – Their Contacts Through the Ages*. New York: Schocken.
Goitein, S. D. (1971) *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, II: The Community*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.
Goitein, S. D. (ed.) (1974) *Religion in a Religious Age. Proceedings of Regional Conferences Held at the University of California, Los Angeles and Brandeis University in April, 1973*. Cambridge, MA: Association for Jewish Studies.
Goodman, Lenn E. (ed.) (1992) *Neoplatonism and Jewish Thought*. Albany, NY: State University of New York Press.
Goodman, Lenn E. (2000) "Maimonidean Naturalism," in R. S. Cohen and H. Levine (eds.), *Maimonides and the Sciences*. Dordrecht: Kluwer, 57–85.
Goodman, Lenn E. (2005) "God and the Good Life: Maimonides' Virtue Ethics and the Idea of Perfection," in George Tamer (ed.), *The Trias of Maimonides: Jewish Arabic, and Ancient Culture of Knowledge*. Berlin and New York: Walter De Gruyter, 123–36.
Goodman, Lenn E. (2007) "Maimonides on the Soul," in Jay Harris (ed.), *Maimonides After 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 65–80.
Gorfinkle, Joseph (1912) *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics*. New York: Columbia University Press.
Green, Kenneth Hart (1993) *The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*. Albany: State University of New York Press.
Halkin, Abraham S. and David Hartmann (1985) *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

Harris, Jay (ed.) (2007) *Maimonides After 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Harvey, Steven (1991) "Maimonides in the Sultan's Palace," in Joel Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides*. Oxford: Oxford University Press, 47–75.

Harvey, Steven (1992) "Did Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Thinkers?" *Jewish Quarterly Review* 83: 51–70.

Harvey, Steven (1997) "The Meaning of Terms Designating Love in Judeo-Arabic Thought and Some Remarks on the Judeo-Arabic Interpretation of Maimonides," in N. Golb (ed.), *Judeo-Arabic Studies*. Amsterdam: Harwood Academic, 175–96.

Harvey, Steven (1998) "Meqorotayv shel ha-qeta'im min ha-'Etiqah shel Aristo ba-Moreh u-ve-Moreh ha-Moreh," *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 14: 87–102.

Harvey, Steven (2008) "Maimonides and the Art of Writing Introductions," in Arthur Hyman and Alfred Ivry (eds.), *Maimonidean Studies*, 85–106.

Harvey, Warren Zev (1978) "Maimonides and Spinoza on Knowledge of Good and Evil," *Iyyun* 28: 167–85. [Hebrew]

Harvey, Warren Zev (1980a) "Between Political Philosophy and Halakha in Maimonides' Thought," *Iyyun* 29: 198–212. [Hebrew]

Harvey, Warren Zev (1980b) "Albo's Discussion of Time," *Jewish Quarterly Review* 71: 210–38.

Harvey, Warren Zev (1981a) "A Portrait of Spinoza as a Maimonidean," *Journal of the History of Philosophy* 19: 151–72.

Harvey, Warren Zev (1981b) "A Third Approach to Maimonides' Cosmology Prophetology Puzzle," *Harvard Theological Review* 74: 287–301.

Harvey, Warren Zev (1988) "Crescas vs. Maimonides on Knowledge and Pleasure," in R. Link-Salinger, R. Long, and C. Manekin (eds.), *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture, Essays in Honor of Arthur Hyman*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 113–23.

Harvey, Warren Zev (1989) "Averroes and Maimonides on the Duty of Philosophical Contemplation (*I'tibar*)," *Tarbiz* 58: 75–83. [Hebrew]

Harvey, Warren Zev (1990) "Maimonides on Human Perfection, Awe, and Politics," in I. Robinson, L. Kaplan, and J. Bauer (eds.), *The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1–15.

Harvey, Warren Z. (1993) "Sex and Health in Maimonides," in Fred Rosner and Samuel Kottek (eds.), *Moses Maimonides: Physician, Scientist, and Philosopher*. New Jersey: Jason Aronson, 33–9.

Harvey, Warren Zev (1998) "Maimonides' First Commandment, Physics, and Doubt," in Y. Elman and J. S. Gurock (eds.), *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought, and History Presented to Dr. Norman Lamm*. New York: Yeshiva University Press, 149–62.

Harvey, Warren Zev (2001a) "How Strauss Paralyzed the Study of the *Guide*," *Iyyun* 50: 387–96. [Hebrew]

Harvey, Warren Zev (2001b) "The *Mishneh Torah* as a Key to the Secrets of the *Guide*," in Ezra Fleischer, Gerald Blidstein, Carmi Horowitz, and Bernard Septimus (eds.), *Me'Ah She'arim: Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 11–28.

Harvey, Warren Zev (2005) "Maimonides' Place in the History of Philosophy," in Benny Kraut (ed.), *Moses Maimonides: Communal Impact Historic Legacy*. New York: Center for Jewish Studies, Queens College.

Harvey, Warren Zev (2006a) "De la notion d'intellect-intelligent-intelligible chez Maïmonide," in Jacqueline Hamesse and Olga Weijers (eds.), *Ecriture et réécriture de texts philosophiques médiévaux*. Turnhout: Brepols, 253–62.

Harvey, Warren Zev (2006b) "Three Theories of the Imagination in 12th Century Jewish Philosophy," in Maria Pacheco and José Meirinhos (eds.), *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale*. Turnhout: Brepols Publishers, 287–302.

Harvey, Warren Zev (2008) "Maimonides' Avicennianism," in Arthur Hyman and Alfred Ivry (eds.), *Maimonidean Studies*. New York: Michael Scharf Publication Trust of Yeshiva University Press, Volume 5, 107–20.

Hasselhoff, Görge K. (2002) "Maimonides in the Latin Middle Ages: an Introductory Survey," *Jewish Studies Quarterly* 9: 1–20.

Hasselhoff, Görge K. (2004) *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Western vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Hayoun, Maurice (1994) *Maimonide et la pensée juive*. Paris.

Heller, Joseph (1958) "Maimonides' Theory of Miracles," in Alexander Altmann (ed.), *Between East and West*. London: East and West Library, 112–27.

Hyman, Arthur (1980) "A Note on Maimonides' Classification of Law," *Proceedings of the Jewish Academy for Jewish Research* 46–7: 323–43.

Hyman, Arthur (1991) "Maimonides on Religious Language," in Joel L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides*. Oxford: Littman Library/Oxford University Press, 175–91.

Hyman, Arthur (1992) "From What Is One and Simple only What Is One and Simple Can Come to Be," in Lenn E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*. Albany, NY: State University of New York Press, 111–35.

Hyman, Arthur (1997) "Aspects of the Medieval Jewish and Islamic Discussions of Free Choice," in C. Manekin and M. Kellner (eds.), *Freedom and Responsibility: General and Jewish Perspectives*. Baltimore: University Press of Maryland, 133–52.

Hyman, Arthur (2002) *Eschatological Themes in Medieval Jewish Philosophy*. Milwaukee, WI: Marquette University Press.

Idel, Moshe (1990) "Maimonides and Kabbalah," in Isadore Twersky (ed.), *Studies in Maimonides*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 3–81.

Idel, Moshe (2000) "*Deus sive Natura* – The Metamorphosis of a Dictum from Maimonides to Spinoza," in Robert Cohen and Hillel Levine (eds.), *Maimonides and the Sciences*. Dordrecht: Kluwer, 87–110.

Idel, Moshe (2004) "Maimonides' *Guide of the Perplexed* and the Kabbalah," *Jewish History* 18: 197–226.

Isaacs, Ronald (1997) *Miracles: A Jewish Perspective*. New Jersey: Jason Aronson Inc.

Ivry, Alfred L. (1982) "Maimonides on Possibility," in J. Reinhard and D. Schwetschinski (eds.), *Mystics, Philosophers and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*. Durham, NC: Duke University Press, 67–84.

Ivry, Alfred L. (1985) "Providence, Divine Omniscience and Possibility: The Case of Maimonides," in T. M. Rudavsky (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*. Dordrecht: Reidel, 143–60.

Ivry, Alfred L. (1986) "Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy," in S. Pines and Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 139–56.

Ivry, Alfred L. (1990) "The Problematics of the Ideal of Human Perfection for Maimonides, in Ira Robinson, Lawrence Kaplan, and Julien Bauer (eds.), *The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 17–25.

Ivry, Alfred L. (1991) "Neoplatonic Currents in Maimonides' Thought," in Joel L. Kraemer (ed.), *Perspective on Maimonides – Philosophical and Historical Studies*. Oxford: Oxford University Press, 115–40.

Ivry, Alfred L. (1992) "Maimonides and Neoplatonism: Challenge and Response," in Lenn E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*. Albany, NY: State University of New York Press.

Ivry, Alfred L. (1998) "The Logical and Scientific Premises of Maimonides' Thought," in Alfred Ivry, Elliot Wolfson, and Allan Arkush (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*. Amsterdam: Harwood Academic, 63–97.

Ivry, Alfred L. (2005) "The Image of Moses in Maimonides' Thought," in Jay Harris (ed.), *Maimonides After 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 113–34.

Kaplan, Lawrence (1977) "Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy," *Harvard Theological Review* 70: 233–56.

Kaplan, Lawrence (1990) "I Sleep but my Heart Waketh: Maimonides' Conception of Human Perfection," in I. Robinson, L. Kaplan, and J. Bauer (eds.), *The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies*. Lewiston, NY: Edwin Mellen, 130–66.

Kaplan, Lawrence (1998) "Maimonides and Mendelssohn on the Origins of Idolatry," in A. Ivry, E. Wolfson, and A. Arkush (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*. New York: Harwood, 423–45.

Kasher, Hannah (1998) "Biblical Miracles and the Universality of Natural Law: Maimonides' Three Methods of Harmonization," *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 8: 25–52.

Kellner, Menachem (1977) "Maimonides and Gersonides on Mosaic Prophecy," *Speculum* 52: 62–79.

Kellner, Menachem (1990) *Maimonides on Human Perfection*. Atlanta, GA: Scholars Press.

Kellner, Menachem (1994) "Politics and Perfection: Gersonides vs. Maimonides," *Jewish Political Studies Review* 6: 49–82.

Kellner, Menachem (2004) "Maimonides on the 'Normality' of Hebrew," in Jonathan Malino (ed.), *Judaism and Modernity: The Religious Philosophy of David Hartman*. London: Ashgate, 435–71.

Kellner, Menachem (2005) "Spiritual Life," in Kenneth Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge: Cambridge University Press, 273–99.

Kellner, Menachem (2006) *Maimonides' Confrontation with Mysticism*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.

Klein-Braslavy, Sara (1986) *Maimonides' Interpretation of the Adam Stories in Genesis*. Jerusalem: R. Mas Publ. [Hebrew]

Klein-Braslavy, Sara (1987) *Maimonides' Interpretation of the Story of Creation*. Jerusalem: R. Mas Publ. [Hebrew]

Klein-Braslavy, Sara (1988) "Maimonides' Interpretations of Jacob's Dream of the Ladder," *Sefer Bar-Ilan* 22–3: 329–49. [Hebrew]

Klein-Braslavy, Sara (1996) *King Solomon and Philosophical Esotericism in the Thought of Maimonides*. Jerusalem: Magnes Press. [Hebrew]

Klein-Braslavy, Sara (2006) "Maimonides' Exoteric and Esoteric Biblical Interpretations," in Howard Kreisel (ed.), *Study and Knowledge in Jewish Thought*. Beer Sheva: Ben Gurion University of the Negev Press, 136–64.

Kluxan, Wolfgang (1986) "Maimonides and Latin Scholasticism," in S. Pines and Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 224–32.

Kogan, Barry S. (2007) "Two Gentlemen of Cordova: Averroes and Maimonides on the Transcendence and Immanence of God," in Y. Tzvi Langermann and Josef Stern (eds.), *Adaptations and Innovations: Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from the Early Middle Ages to the Late Twentieth Century, Dedicated to Professor Joel L. Kraemer*. Paris-Louvain: Peeters, 157–228.

Kraemer, Joel L. (1984) "On Maimonides' Messianic Posture," in Isadore Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol. 1. Cambridge, MA: Harvard University Press, 109–42.

Kraemer, Joel L. (ed.) (1991) *Perspective on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Kraemer, Joel L. (1999) "Maimonides and the Spanish Aristotelian School," in Mark D. Meyerson and Edward D. English (eds.), *Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain*. Notre Dame: Notre Dame Press, 40–68.

Kraemer, Joel L. (2001) "Naturalism and Universalism in Maimonides' Political and Religious Thought," in Ezra Fleischer, Gerald Blidstein, Carmi Horowitz, and Bernard Septimus (eds.), *Me'ah She'arim, Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*. Jerusalem: Magnes Press, 47–81.

Kraemer, Joel L. (2005) "Moses Maimonides: An Intellectual Portrait," in Kenneth Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge: Cambridge University Press, 10–57.

Kraemer, Joel L. (2006) "How (Not) to Read the *Guide of the Perplexed*," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 32: 350–409.

Kraemer, Joel L. (2008a) *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*. New York: Doubleday Press.

Kraemer, Joel L. (2008b) "Maimonides the Great Healer," in Arthur Hyman and Alfred Ivry (eds.), *Maimonidean Studies* 1–30.

Kraemer, Joel L. (2008c) "Is There a Text in this Class?" *Aleph* 8: 350–409.

Kranzler, Harvey N. (1993) "Maimonides' Concept of Mental Illness and Mental Health," in Fred Rosner and Samuel Kottek (eds.), *Moses Maimonides: Physician, Scientist, and Philosopher*. New Jersey: Jason Aronson, 49–58.

Kravitz Leonard S. (1969–70) "The Revealed and the Concealed – Providence, Prophecy, Miracles and Creation in the Guide," *CCAR*, 3–30.

Kreisel, Howard (1984a) "Miracles in Medieval Jewish Philosophy," *Jewish Quarterly Review* 75: 99–133.

Kreisel, Howard (1984b) "The Verification of Prophecy in Medieval Jewish Philosophy," *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 4: 1–18. [Hebrew]

Kreisel, Howard (1990) "The Place of Man in the Hierarchy of Existence in the Philosophy of Ibn Gabirol and Maimonides," in Moshe Hallamish (ed.), *Alei Shefer: Studies in the Literature of Jewish Thought, presented to Rabbi Dr. Alexandre Safran*. Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 95–108.

Kreisel, Howard (1992) "Law, Philosophy and Pedagogy: Maimonides' Approach to the Knowledge of God" in Ruth Link-Salinger (ed.), *Torah and Wisdom: Essays in Honor of Arthur Hyman*. New York: Ktav, 95–112.

Kreisel, Howard (1997) "Moses Maimonides," in D. H. Frank and O. Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy*. London: Routledge, 245–80.

Kreisel, Howard (1999) *Maimonides' Political Thought. Studies in Ethics, Law, and the Human Ideal*. Albany, NY: State University of New York Press.

Kreisel, Howard (2001a) *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Kreisel, Howard (2001b) "The Torah Commentary of R. Nissim b. Moshe of Marseilles: A Medieval Approach to *Torah u-Madda*," *The Torah U-Madda Journal* 10: 20–36.

Kreisel, Howard (2005) "Maimonides' Political Philosophy," in Kenneth Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge: Cambridge University Press, 193–220.

Kreisel, Howard (2008) "Reasons for the Commandments in Maimonides' *Guide of the Perplexed* and in Provencal Jewish Philosophy," in Arthur Hyman and Alfred Ivry (eds.), *Maimonidean Studies*, 159–88.

Langermann, Y. Tzvi (1991) "Maimonides' Repudiation of Astrology," *Maimonidean Studies* 2: 123–58.

Langermann, Y. Tzvi (1997) "Science and the Kuzari," *Science in Context* 10: 495–522.

Langermann, Y. Tzvi (2000a) "Maimonides' Repudiation of Astrology," in Robert Cohen and Hillel Levine (eds.), *Maimonides and the Sciences*. Dordrecht: Kluwer, 131–58.

Langermann, Y. Tzvi (2000b) "Supplementary List of Manuscripts and Fragments of Dalâlat al-Hâ'irîn," *Maimonidean Studies* 4: 31–7.

Langermann, Y. Tzvi (2001) "The Epistle of R. Samuel b. 'Eli on Resurrection of the Dead," *Qovets al Yad* 15: 39–94. [Hebrew]

Langermann, Y. Tzvi (2004) "Maimonides and Miracles: The Growth of a (Dis)belief," *Jewish History* 18: 147–72.

Langermann, Y. Tzvi (2008) "My Truest Perplexities," *Aleph* 8: 301–17.

Leaman, Oliver (1990) *Maimonides*. London: Routledge Press.

Leaman, Oliver (1995) *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lerner, Ralph (1963) "Maimonides," in Leo Strauss and Joseph Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*. Chicago: Rand McNally, 181–200.

Lerner, Ralph (1991) "Maimonides' Governance of the Solitary," in Joel Kramer (ed.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*. Tel Aviv: Littman Library, 33–46.

Lerner, Ralph (2000) *Maimonides Empire of Light: Popular Enlightenment in an Age of Belief*. Chicago: University of Chicago Press.

Lerner, Ralph (2005) "Averroes and Maimonides in Defense of Philosophizing," in George Tamer (ed.), *The Trias of Maimonides: Jewish Arabic, and Ancient Culture of Knowledge*. Berlin and New York: Walter De Gruyter, 223–36.

Lerner, Ralph and Muhsin Mahdi (eds.) (1963) *Medieval Political Philosophy*. New York: The Free Press.

Levenson, Jon (1994) *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lieber, Elinor (1993) "The Medical Works of Maimonides: A Reappraisal," in Fred Rosner and Samuel Kottek (eds.), *Moses Maimonides: Physician, Scientist, and Philosopher*. New Jersey: Jason Aronson, 13–24.

Lobel, Diana (2002) "Silence Is Praise to You: Maimonides on Negative Theology, Looseness of Expression and Religious Experience," *American Catholic Philosophical Quarterly* 76: 25–49.

Lorberbaum, Menachem (2001) *Politics and the Limits of Law. Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Lorberbaum, Menachem (2003) "Medieval Jewish Political Thought," in Daniel H. Frank and Oliver Leaman (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 176–200.

Lorberbaum, Yair (2000) "The 'Seventh Cause': On Contradictions in Maimonides' *Guide of the Perplexed*," *Tarbiz* 69: 211–37. [Hebrew]

Macy, Jeffrey (1986) "Prophecy in al-Farabi and Maimonides," in Shlomo Pines and Yirmiyahu Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 185–201.

Malino, Jonathan (1986) "Aristotle on Eternity: Does Maimonides have a Reply?" in S. Pines and Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 52–64.

Manekin, Charles (1990) "Belief, Certainty and Divine Attributes in the Guide," *Maimonidean Studies* 1: 117–42.

Manekin, Charles H. (2002) "Maimonides on Divine Knowledge: Moses of Narbonne's Averroist Reading," *American Catholic Philosophical Quarterly* 76: 51–74.

Manekin, Charles H. (2005) *On Maimonides*. Belmont, CA: Thomson Wadsworth.

Manekin, Charles H. (2007) "Possible Sources of Maimonides' Theological Conservatism in His Later Writings," in Jay Harris (ed.), *Maimonides After 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 207–30.

Manekin, Charles H. (2008) "Divine Will in Maimonides' Later Writings," in Arthur Hyman and Alfred Ivry (eds.), *Maimonidean Studies*, 189–222.

Marx, Alexander (1926) "The Correspondence between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology," *Hebrew Union College Annual* 3: 311–57.

Marx, Alexander (1934–5) "Texts by and about Maimonides. The Unpublished Translation of Maimonides' Letter to Ibn Tibbon," *Jewish Quarterly Review* 25: 374–81.

Melamed, Abraham (1994) "Maimonides on the Political Nature of Man: Needs and Responsibilities," in Moshe Idel, Devorah Dimant, and Shalom Rosenberg (eds.), *Tribute to Sarah: Studies in Jewish Philosophy and Kabbala Presented to Prof. Sarah Heller Wilensky*. Jerusalem: Magnes Press, 292–333. [Hebrew]

Melamed, Abraham (1998) "Maimonides on Women: Formless Matter or Potential Prophet?," in A. Ivry, E. Wolfson, and A. Arkush (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 99–134.

Melamed, Abraham (2003) *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*. Albany: State University of New York Press.

Melamed, Abraham (2005) "Is There a Jewish Political Thought? The Medieval Case Reconsidered," *Hebraic Political Studies* 1: 24–56.

Munk, Salomon (1859) *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris: A. Franck.

Nadler, Steven and T. M. Rudavsky (eds.) (2008) *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nadler, Steven (2008) "Theodicy and Providence," in Steven Nadler and T. M. Rudavsky (eds.), *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 619–58.

Nehorai, M. Z. (1988) "Maimonides and Gersonides: Two Approaches to the Nature of Providence," *Da'at* 20: 51–64. [Hebrew]

Nehorai, M. Z. (1990) "Maimonides on Miracles," in Moshe Idel, Warren Harvey, and Eliezer Schweid (eds.), *Shlomo Pines Jubilee Volume*, vol. II. Jerusalem: Mehqere Yerushalayim, 1–18. [Hebrew]

Nuland, Sherwin B. (2005) *Maimonides*. New York: Schocken Press.

Nuriel, Avraham (1980) "Providence and Governance in *The Guide of the Perplexed*," *Tarbiz* 49: 346–55. [Hebrew]

Nuriel, Avraham (2000) *Concealed and Revealed in Medieval Jewish Philosophy*. Jerusalem. [Heb]

Paul, Shalom, S. Sperling, Louis Rabinowitz, Ralph Lerner, Howard Kreisel, and Walt Wurzburger (2007) "Prophets and Prophecy," in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16, 2nd edn., ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik. Detroit: Macmillan Reference USA, 566–86. 22 vols. Gale Virtual Reference Library. Gale.

Pessin, Sarah (2002) "Matter, Metaphor, and Privative Pointing: Maimonides on the Complexity of Human Being," *American Catholic Philosophical Quarterly* 76: 75–88.

Pessin, Sarah (2005) "The Influence of Islamic Thought on Maimonides," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Online reference: http://plato.stanford.edu/entries/maimonides-islamic/)

Pines, Shlomo (1960) "Notes on Maimonides' Views concerning Free Will," excursus in "Studies in Abul-Barakat al-Baghdadi's Poetics and Metaphysics," in *Studies in Philosophy, Scripta Hierosolymitana* 6: 195–8.

Pines, Shlomo (1963) "Translator's Introduction: The Philosophic Sources of *The Guide of the Perplexed*," in Maimonides (1963), lvii–cxxxiv.

Pines, Shlomo (1979) "The Limitations of Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides," in Isadore Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 82–109.

Pines, Shlomo (1986a) "Le Discours Théologico-Politique dans les Oeuvres Halachiques de Maïmonide Comparé avc Celui du *Guide des Égarés*," *Maimonide, délivrance et fidelité: texts du colloque tenu a l'Unesco en decembre 1985 a l'occasion du 850e anniversiare du philosophie*. Paris, 119–24.

Pines, Shlomo (1986b) "The Philosophical Purport of Maimonides' Halachic Works and the Purport of *The Guide of the Perplexed*," in S. Pines and Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*. Dordrecht: Martin Nijhoff, 1–14.

Pines, Shlomo (1990) "Truth and Falsehood Versus Good and Evil," in I. Twersky (ed.) *Studies in Maimonides*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 95–157.

Raffel, Charles M. (1987) "Providence as Consequent upon the Intellect: Maimonides' Theory of Providence," *Association for Jewish Studies Review* 12: 25–72.
Ravitzky, Aviezer (1981) "Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character of the *Guide of the Perplexed*," *Association for Jewish Studies Review* 6: 87–123.
Ravitzky, Aviezer (1984) "The Anthropological Theory of Miracles in Medieval Jewish Philosophy," in Isadore Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol. 2. Cambridge, MA: Harvard University, 231–72.
Ravitzky, Aviezer (1990a) "The Secrets of the Guide of the Perplexed: Between the Thirteenth and the Twentieth Centuries," in Isadore Twersky (ed.), *Studies in Maimonides*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 159–207.
Ravitzky, Aviezer (1990b) "Aristotle's Meteorology and the Maimonidean Modes of Interpreting the Account of Creation," *Shlomo Pines Jubilee Volume on the Occasion of his Eightiest Birthday*. Part II (= *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 9: 225–50.) [Hebrew] (An English translation of this article is forthcoming in *Aleph*.)
Ravitzky, Aviezer (1991) "To the Utmost of Human Capacity: Maimonides on the Days of the Messiah," in Joel Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides*. Oxford: Oxford University Press, 221–56.
Ravitzky, Aviezer (1996) *History and Faith: Studies in Jewish Philosophy*. Amsterdam: J. C. Gieben.
Ravitzky, Aviezer (2005) "Maimonides: Esotericism and Educational Philosophy," in Kenneth Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge: Cambridge University Press, 300–24.
Ravitzky, Aviezer (2007) "Philosophy and Leadership in Maimonides," in Jay Harris (ed.), *Maimonides After 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 257–90.
Ravven, Heidi R. (2001a) "Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides about the Prophetic Imagination, Part 1. Maimonides on Prophecy and the Imagination," *Journal of the History of Philosophy* 39: 193–214.
Ravven, Heidi R. (2001b) "Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides on the Prophetic Imagination, Part Two: Spinoza's Maimonideanism," *Journal of the History of Philosophy* 39: 385–406.
Ravven, Heidi M. and Lenn E. Goodman (2002) *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*. Albany, NY: State University of New York Press.
Reines, Alvin (1970a) *Maimonides and Abravanel on Prophecy*. Cincinnati, OH: Hebrew Union College Press.
Reines, Alvin (1970b) "Maimonides' Concept of Mosaic Prophecy," *Hebrew Union College Annual* 40–1: 325–62.
Reines, Alvin (1972) "Maimonides' Concepts of Providence and Theodicy," *Hebrew Union College Annual* 43: 169–205.
Reines, Alvin (1974) "Maimonides' Concept of Miracles," *Hebrew Union College Annual* 45: 243–85.
Robinson, James T. (2007) "Maimonides, Samuel Ibn Tibbon, and the Construction of a Jewish Tradition of Philosophy," in Jay Harris (ed.), *Maimonides After 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 291–306.
Robinson, James T. (forthcoming) "Philosophy and Science in Medieval Jewish Commentaries on the Bible," in Gad Freudenthal (ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures*. Leiden: Brill.

Rosenberg, Shalom (1984) "The Concept of Emunah in Post-Maimonidean Jewish Philosophy," in Isadore Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol II, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rosenberg, Shalom and Charles Manekin (1989) "Philosophical Observations on Maimonides' Critique of Galen," *Koroth: A Journal for the History of Medicine* 9: 246–54.

Rosenthal, E. I. J. (1935) "Maimonides' Conception of State and Society," in Israel Epstein (ed.), *Moses Maimonides*. London: Soncino Press, 191–206.

Rosenthal, E. I. J. (1966) "Torah and Nomos in Medieval Jewish Philosophy," in Raphael Loewe (ed.), *Studies in Rationalism, Judaism and Universalism in Memory of L. Roth*. London: Routledge and Kegan Paul, 215–30.

Rosenthal, Franz (1970) *Knowledge Triumphant*. Leiden: E. J. Brill.

Rubio, Mercedes (2006) *Aquinas and Maimonides on the Possibility of the Knowledge of God*. Dordrecht: Springer.

Rudavsky, T. M. (1984) "Maimonides and Averroes on God's Knowledge of Possibles," *Da'at* 13: 27–44.

Rudavsky, T. M. (ed.) (1985) *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*. Dordrecht: Reidel.

Rudavsky, T. M. (1986) "Creation and Time in Maimonides and Gersonides," in David Burrell and Bernard McGinn (eds.), *God and Creation*. Notre Dame: Notre Dame Press, 122–47.

Rudavsky, T. M. (2000) *Time Matters: Time, Creation and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy*. Albany, NY: State University of New York Press.

Rudavsky, T. M. (2001) "Galileo and Spinoza: Heroes, Hereics and Hermeneutics," *Journal of the History of Ideas* 62 (4) (Oct. 2001): 611–31.

Rudavsky, T. M. (2004) "Judaism and Feminism: Reflections on Metaphysics and Epistemology," in Hava Tirosh-Samuelson (ed.), *Judaism, Philosophy and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

Samuelson, Norbert Max (1991) "Maimonides' Doctrine of Creation," *Harvard Theological Review* 84: 249–71.

Sarachek, Joseph (1935) *Faith and Reason: The Conflict over the Rationalism of Maimonides*. Williamsport, PA: Bayard Press, repr. 1970.

Scholem, Gershom (1935a) "From Philosopher to Kabbalist: Kabbalistic Aggada on Maimonides," *Tarbiz* 6: 334–42. [Hebrew]

Scholem, Gershom (1935b) "Maïmonide dans l'oeuvre des Kabbalistes," *Cahiers Juif* 3: 103–12.

Schwartz, Dov (2005) *Central Problems in Medieval Jewish Philosophy*. Leiden: Brill.

Schwartz, Michael (1990) "Some Remarks concerning Maimonides' Discussion of God's Knowledge of Particulars," in Ira Robinson, Lawrence Kaplan, and Julien Bauer (eds.), *The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 189–97.

Schwartzmann, Julia (1990) "The Thought of Isaac ibn Shem Tov: Problems in Physics and Theological Concerns in Later Medieval Thought," PhD dissertation, The Hebrew University of Jerusalem. [Hebrew]

Schwartzmann, Julia (1994) "Where Is the Heaven? The Story of an Aristotelian Problem and Its Presentation in Jewish Medieval Sources," *Revue des études juives* 63: 67–85.

Schwarzchild, Steven S. (1990) "Moral Radicalism and 'Middlingness' in the Ethics of Maimonides," reprinted in Menachem Kellner (ed.), *The Pursuit of the Ideal: The Jewish Writings of Steven Schwarzschild*. Albany, NY: State University of New York Press, 137–60.

Schweid, Eliezer (1994) "Halevi and Maimonides as Representatives of Romantic Versus Rationalistic Conceptions of Judaism," in Eveline Goodman-Thau, Gerd Mattenklot, and Christoph Schulte (eds.), *Kabbalah und Romantik*. Tübingen: Niemeyer, 279–92.

Seeskin, Kenneth (2000) *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*. New York: Oxford University Press.

Seeskin, Kenneth (ed.) (2005a) *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge: Cambridge University Press.

Seeskin, Kenneth (2005b) *Maimonides on the Origin of the World*. New York: Cambridge University Press.

Seeskin, Kenneth (2005c) "Metaphysics and Its Transcendence," in Kenneth Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge: Cambridge University Press, 82–104.

Sela, Shlomo (2004) "Queries on Astrology Sent from Southern France to Maimonides: Critical Edition of the Hebrew Text, Translation, and Commentary," *Aleph* 4: 89–190.

Septimus, Bernard (1987) "Biblical Religion and Political Rationality in Simone Luzzatto, Maimonides and Spinoza," in Isadore Twersky (ed.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 399–435.

Septimus, Bernard (1999) "Isaac Arama and the Ethics," in Yom Tov Assis and Yosef Kaplan (eds.), *Jews and Conversos at the Time of the Expulsion*. Jerusalem: The Zalman Shazar Center for Jewish History, 1–24. [English section]

Septimus, Bernard (2001) "What Did Maimonides Mean by *Madda'*," in Ezra Fleischer, Gerald Blidstein, Carmi Horowitz, and Bernard Septimus (eds.), *Me'Ah She'arim: Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 83–110.

Septimus, Bernard (2008) "Literary Structure and Ethical Theory in *Sefer ha-Madda*," in Jay M. Harris (ed.), *Maimonides After 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 307–25.

Sermoneta, Joseph (1962) "Hillel ben Shemuel of Verona and His Philosophical Doctrine." PhD dissertation, The Hebrew University of Jerusalem. [Hebrew]

Sermoneta, Joseph (1969) *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo*. Rome.

Shapiro, Marc B. (2008) *Studies in Maimonides and His Interpreters*. Scranton, PA: University of Scranton Press.

Shapiro, Susan (1997) "Reading for Gender in Jewish Philosophy," in Miriam Peskowitz and Laura Levitt (eds.), *Judaism Since Gender*. New York: Routledge, 158–73.

Shatz, David (1990) "Worship, Corporeality and Human Perfection: A Reading of *Guide of the Perplexed* 3.51–54," in J. Reinhard and D. Schwetschinski (eds.), *Mystics, Philosophers and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*. Durham, NC: Duke University Press, 77–129.

Shatz, David (2005) "Maimonides' Moral Theory," in Kenneth Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge: Cambridge University Press, 167–93.

Shiffman, Yair (1994) "Shem Tov Falaquera u-Shemu'el Ibn Tibbon ki-metargemei Moreh Nevukhim le-ha-Rambam," *Daat* 32–3: 103–41.
Shiffman, Yair (1999) "The Differences between the Translations of Maimonides' Guide of the Perplexed by Falaquera, Ibn Tibbon and al-Harizi, and their Textual and Philosophical Implications," *Journal of Semitic Studies* 44: 47–61.
Silver, Daniel Jeremy (1965) *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180–1240*. Leiden.
Sirat, Colette (1985) *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Paris: Cambridge University Press.
Sokol, Moshe (1998) "Maimonides on Freedom of the Will and Moral Responsibility," *Harvard Theological Review* 91: 25–39.
Sorabji, Richard (1983) *Time, Creation and the Continuum*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Stern, Josef (1989) "Logical Syntax as a Key to a Secret of the *Guide of the Perplexed*," *Iyyun* 38: 137–66. [Hebrew]
Stern, Josef (1997) "Maimonides' Conceptions of Freedom and the Sense of Shame," in C. Manekin and M. Kellner (eds.), *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*. Baltimore: University of Maryland Press, 217–66.
Stern, Josef (1998) *Problems and Parables of Law: Maimonides and Nahmanides on Reasons for the Commandments* (*Ta'amei Ha-Mitzvot*). Albany: State University of New York Press.
Stern, Josef (2000) "Maimonides on Language and the Science of Language," in Robert Cohen and Hillel Levine (eds.), *Maimonides and the Sciences*. Dordrecht: Kluwer, 173–226.
Stern, Josef (2001) "Maimonides' Demonstrations: Principles and Practice," *Medieval Philosophy and Theology* 10: 47–84.
Stern, Josef (2004) "Maimonides on the Growth of Knowledge and the Limitations of the Intellect," in Tony Lévy and Roshdi Rashed (eds.), *Maïmonide: Philosophe et Savant*. Leuven: Peeters, 143–92.
Stern, Joseph (2005) "Maimonides' Epistemology," in Kenneth Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge: Cambridge University Press, 10–57.
Stern, Josef (forthcoming) "The Enigma of *Guide* 1: 68."
Strauss, Leo (1952) *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press.
Strauss, Leo (1953) "Maimonides' Statement on Political Science," *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 22: 115–30.
Strauss, Leo (1963) "How to Begin to Study *The Guide of the Perplexed*," in *Moses Maimonides: The Guide of the Perplexed*, ed. and trans. Shlomo Pines. Chicago: University of Chicago Press.
Strauss, Leo (1997) *Spinoza's Critique of Religion*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Strauss, Leo (2002) "The Literary Character of the 'Guide of the Perplexed'," in L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, IL: The Free Press.
Stroumsa, Sarah (1998a) "Twelfth-Century Concepts of Soul and Body: The Maimonidean Controversy in Baghdad," in A. Baumgarten, J. Assmann, and G. G. Stroumsa (eds.), *Self, Soul, and Body in Religious Experience*. Leiden: E. J. Brill, 313–34.

Stroumsa, Sarah (1998b) " 'True Felicity': Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides," *Medieval Encounters* 4: 51–77.

Stroumsa, Sarah (1999) *The Beginnings of the Maimonidean Controversy in the East: Yosef Ibn Shim'on's Silencing Epistle Concerning the Resurrection of the Dead*. Jerusalem: Ben-Zvi Institute. [Hebrew]

Stroumsa, Sarah (2005) "The Politico-Religious Context of Maimonides," in George Tamer (ed.), *The Trias of Maimonides: Jewish Arabic, and Ancient Culture of Knowledge*. Berlin and New York: Walter De Gruyter, 257–66.

Stroumsa, Sarah (2008) "The Literary Corpus of Maimonides and of Averroes," in Arthur Hyman and Alfred Ivry (eds.), *Maimonidean Studies*, 223–42.

Stroumsa, Sarah (2009) *Maimonides in His World*. Princeton: Princeton University Press.

Talmage, Frank Ephraim (1999) *Apples of Gold in Settings of Silver: Studies in Medieval Jewish Exegesis and Polemics*, ed. Barry Dov Walfish. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.

Tirosh-Samuelson, Hava (2003) *Happiness in Premodern Judaism: Virtue, Knowledge, and Well Being*. Cincinnati, OH: Hebrew Union College.

Tirosh-Samuelson, Hava (forthcoming) "Gender and the Pursuit of Happiness in Maimonides' Philosophy," in Elisheva Baumgarten, Roni Weinstein, and Amnon Raz-Karkotzkin (ed.), *Gender and the Family in Medieval Jewish Society*. Jerusalem: Mossad Bialik.

Touati, Charles (1990) "Les deux théories de Maimonide sur la providence," in C. Touati (ed.), *Prophètes, talmudistes, philosophes*. Paris: Les Editions du Cerf.

Twersky, Isadore (1967) "Some Non-Halakhic Aspects of the Mishneh Torah," in Alexander Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 95–118.

Twersky, Isadore (1968) "Aspects of the Social and Cultural History of Provençal Jewry," *Journal of World History* 11: 185–207.

Twersky, Isadore (1972) *A Maimonides Reader*. New York: Behrman House.

Twersky, Isadore (1980) *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*. New Haven, CT: Yale University Press.

Weiss, Raymond L. (1991) *Maimonides' Ethics: The Encounter of Philosophic and Religious Morality*. Chicago, IL: University of Chicago.

Weiss, Roslyn (2007) "Natural Order or Divine Will: Maimonides on Cosmogony and Prophecy," *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 15 (1): 1–25.

Wolfson, Harry A. (1927) "The Problem of the Origin of Matter in Mediaeval Jewish Philosophy and Its Analogy to the Modern Problem of the Origin of Life," in E. S. Brightman (ed.), *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*. New York; London: Longmans, Green and Co., 602–8.

Wolfson, H. A. (1929) *Crescas' Critique of Aristotle*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wolfson, Harry A. (1934) *The Philosophy of Spinoza*, 2 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wolfson, Harry A. (1953) "Maimonides and Gersonides on Divine Attributes as Ambiguous Terms," in *M. Kaplan Jubilee Volume*. New York: Jewish Theological Seminary, 515–29.

Wolfson, Harry A. (1961) "The Veracity of Scripture from Philo to Spinoza," in *Religious Philosophy: A Group of Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 217–45.

Wolfson, Harry A. (1973a) *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. 1, ed. I. Twersky and G. H. Williams. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wolfson, Harry A. (1973b) "Maimonides on the Internal Senses," in Harry A. Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 344–70.

Wolfson, Harry A. (1973c) "Notes on Proofs of the Existence of God in Jewish Philosophy," in Harry A. Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 561–82.

Wolfson, Harry A. (1976) *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wolfson, Harry A. (1977a) *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. 2, ed. Isadore Twersky and George H. Williams. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wolfson, Harry A. (1977b) "The Aristotelian Predicables and Maimonides' Division of Attributes," in Harry A. Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. 2, ed. Isadore Twersky and George H. Williams. Cambridge, MA: Harvard University Press, 161–95.

Wolfson, Harry A. (1977c) "Maimonides on Negative Attributes," in Harry A. Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. 2, ed. Isadore Twersky and George H. Williams. Cambridge, MA: Harvard University Press, 195–230.

Wolfson, Harry A. (1979) *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Yellin, D. and I. Abrahams (1972) *Maimonides: His Life and Works*, 3rd edn. New York.

Zonta, Mauro (2000) "The Relationship of European Jewish Philosophy to Islamic and Christian Philosophies in the Late Middle Ages," *Jewish Studies Quarterly* 7: 127–40.

Zonta, Mauro (2005) "Maimonides' Knowledge of Avicenna: Some Tentative Conclusions abut a Debated Question," in George Tamer (ed.), *The Trias of Maimonides: Jewish Arabic, and Ancient Culture of Knowledge*. Berlin and New York: Walter De Gruyter, 211–22.

Zonta, Mauro (2007) "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (online).

Zwiep, Irene E. (1997) *Mother of Reason and Revelation. A Short History of Medieval Jewish Linguistic Thought*. Amsterdam, Netherlands: J. C. Gieben.

Zwiep, Irene (2001) "Did Maimonides Write Nonsense? Intellect, Sense and Sensibility in *Ruach Chen*," in J. W. Dyk, P. J. van Midden, K. Spronk, G. J. Venema, and R. Zuurmond (eds.), *Unless Some One Guide Me . . . Festschrift for Karel A. Deurloo*. Maastricht: Uitgeverj Shaker Publishing, 363–7.

المؤلفة في سطور:

تمار رودافسكي

- أستاذة الفلسفة بجامعة أوهايو الأمريكية.
- حصلت على درجتي الماجستير والدكتوراه في الفلسفة من جامعة برانديس بالولايات المتحدة.
- صدرت لها عدة دراسات عن الفلسفة اليهودية.
- كما تولت تحرير العديد من الكتب عن قضايا الفلسفة في العصور الوسطى.

المترجم في سطور:

جمال الرفاعي

- أستاذ اللغة العبرية وآدابها بكلية الألسن جامعة عين شمس.
- حصل على درجتي الماجستير والدكتوراه من بريطانيا.
- له الكثير من الترجمات عن اللغتين الإنجليزية والعبرية.
- صدرت له الكثير من البحوث والمؤلفات عن فضل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر اليهودي، وعن تاريخ اليهود في البلدان العربية الإسلامية.